



دكتورياسر قنصوة

مفهوم الحرية
في
الليبرالية المعاصرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البصوني

الإسكندرية

مفهوم الحرية
فى
الليبرالية المعاصرة
دكتور ياسر قنصوه



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٠

إهداء

إلى .. أمي

الإخراج الفنى : مادلين أيوب
لوحة الغلاف للفنان العربى : فايق حسن
تصميم الغلاف : صبرى عبدالواحد

أتوجه بتقديرى العظيم إلى أستاذى الدكتور حسن
حنفى لإشرافه على هذا العمل، وقد استفدت كثيراً من
توجيهاته المنهجية فى وضع صياغة فكرية للإطروحات
الفلسفية المقدمة فى هذا العمل.
وأقدم امتنانى لزميلى الدكتور عادل محمود بدر
لمساهمته القيّمة فى مراجعة هذا العمل.

مقدمة

يطرح هذا الكتاب صياغة ليبرالية جديدة لمفهوم الحرية. وتتحصر هذه الصياغة في مجال الفلسفة عامة، كما تتعلق بالفلسفة السياسية على وجه الخصوص. ومن هذا المنطلق يتركز هذا البحث في عناصر معينة، ومن خلال هذه العناصر تتكشف الأفكار، وتتضح الرؤى الفكرية عبر درب شاق من العرض والمناقشة والتحليل. ويستلزم تحديد هذا المفهوم تأصيلاً فلسفياً لصاحب هذا المفهوم (فريدريك هايك). ويتمثل هذا التأصيل في الإجابة على عدد من التساؤلات: على أي نحو كانت النشأة الفكرية؟ وما هي طبيعة التطور الفكري؟ وكيف انتقل من مجال علمي دقيق (الاقتصاد) إلى الفلسفة بكل رحابتها؟ وكيف يمكن تصنيفه بالنسبة لتيارات الفكر المعاصر؟ وما هي العوامل المؤثرة في تكوينه الفكري؟ وما المنهج الذي اتبعه في صياغة مفهومه للحرية؟

ويقدم هذا المفهوم الحرية بوصفها قيمة واحدة حقيقية تتمثل في انعدام القسر. وقد جاء هذا التعريف للحرية مشايعاً لمفهوم الحرية في التراث البريطاني الكلاسيكي خاصة عند هيوم، سميث،.. ويقوم هذا

التعريف على ربط الحرية السياسية بالحرية الاقتصادية، ومن ثم يقتصر تدخل السلطة على تنفيذ القانون من خلال قواعد مهمة مجردة فحسب. وبناء على هذا التعبير السلبي للحرية يقوم أساس المجتمع الحر. حيث يتيح هذا المجتمع الفرصة لتطور فعاليات الأفراد التلقائية، في سعيهم إلى مصالحهم الخاصة التي تفضي في النهاية إلى المصلحة العامة، عبر سلسلة من العمليات المعقدة التي لا يفهمها الإنسان نظراً لمعرفته المحدودة، وجهله الضروري بما يصنعه، ومن ثم فإن كل حضارة هي نتاج لهذا الجهل الضروري. كما لا يمكن للإنسان أن يدرك الصورة التي ستكون عليها حضارته، باعتبارها نتاج فعل إنسانى متعمد. ومن خلال القانون أو القواعد العامة المجردة يتم تحديد معنى القسر من خلال مفهومه، وممارساته من قبل فرد أو سلطة، وكيفية الحد منه طالما لا يمكن تجنبه تماماً. ومن أجل وضع حد لممارسات القسر تم طرح قواعد السلوك العادل كخ مان للحرية الفردية أو الأفعال التلقائية للأفراد. وتقوم هذه القواعد بتوضيح كيفية سلوك الفرد في المواقف التي يواجهها، مع تحريم بعض الأفعال فحسب. ومن خلال الإلتزام بهذه القواعد يتحقق أكبر قدر من الحرية للجميع بتقييد حرية الجميع عن طريق هذه القواعد، ومن ثم يكون للحرية مفهوم كمى بالإضافة إلى مفهومها السلبي، وتقتصر مهمة هذا القواعد على التحريم لا التوجيه نحو غايات محددة. فهي تختص بالسلوك الإنسانى وحده لا النتائج المترتبة على هذا السلوك. وهكذا فإن الطابع المميز لهذه القواعد يعد طابعاً سلبياً. وتصبح الحرية وفقاً لطبيعة القانون الذى يصونها جزءاً من منفعة هذا القانون. كما تصير الحرية فى ظل هذا التصور مفهوماً سلبياً للعدالة. فهي لا تستهدف تحقيق نتائج عادلة، بل إيضاح كيف يكون السلوك العادل للأفراد، وهم بصدد القيام بأفعالهم الحرة من خلال النظام التلقائى أو اقتصاد السوق القائم على المنافسة. ومن خلال نظام السوق لا يمكن وضع سياسات عادلة لتوزيع الثروة أو الدخل

الناتج من هذا النظام فى إطار ما يسمى بالاستحقاق الذى تضمنه العدالة الاجتماعية. إن ذلك يعد تدميراً لهذا النظام، وبالتالي انتفاء الحرية الفردية. وتكمن قيمة هذه الصياغة الجديدة لمفهوم الحرية فى محاولة إحياء مفهوم الحرية الليبرالية الكلاسيكية فى صورة جديدة تتلاءم مع روح الليبرالية المعاصرة ضد التحديات التى واجهت الليبرالية من قبل الاشتراكية، والمذاهب التى نتجت عنها، والتى لم تكن موجودة إبان نشأة مفهوم الحرية الليبرالى الكلاسيكى. وقد تم استخدام المنهج التحليلى فى الكشف عن محتوى هذا المفهوم من خلال خواصه المميزة: التمييز، التقسيم، النقد، فقد تم تمييز المشكلات التى أثارها هذا المفهوم فى عدد من المشكلات الجزئية. فتم تمييز التأصيل الفلسفى أو الجذور الفكرية لهايك فى ثلاثة عناصر:

أولاً: التطور الفكرى.

ثانياً: العوامل المؤثرة فى التكوين الفكرى. ثالثاً: المنهج المستخدم فى صياغة هذا المفهوم. وبالنسبة لمشكلة مفهوم الحرية فقد تم تمييز هذه المشكلة من خلال ثلاث مشكلات: أولاً: الحرية بوصفها قيمة، ثانياً: الحرية فى ظل القانون.

ثالثاً: الحرية مفهوم سلبى للعدالة

وقد تم تقسيم المشكلة الأولى إلى ثلاثة أجزاء:

أولاً: حرية أم حريات؟

ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة.

ثالثاً: العلاقة بين الحرية والعقل فى التراث العربى.

وقسمت المشكلة الثانية إلى ثلاثة أجزاء:

أولاً: الحرية أنعدام القسر (المفهوم القانونى).

ثانياً: كفالات الحرية الفردية (القواعد القانونية).

ثالثاً: قانون الحرية (فلسفة الحكم القضائي) .

وتم تقسيم الثالثة إلى جزأين:

أولاً: مفهوم العدالة .

ثانياً: الحرية والعدالة الاجتماعية. وقد تم تناول كل جزء من هذه الأجزاء تناولاً نقدياً يكشف عن سمات وخصائص ومميزات هذا الجزء مع عقد المقارنة كلما لزم الأمر في سياق المنهج التحليلي .

الفصل الأول

التأصيل الفلسفى

تمهيد:

أولاً: التطور الفكرى

١ - التحول من الاقتصاد إلى الفلسفة

(أ) المرحلة الاقتصادية

(ب) المرحلة الفلسفية.

٢ - الأنضواء تحت مسمى اليمين الجديد

(أ) التسمية .. التصنيف.

(ب) موقف هايك

ثانياً: العوامل المؤثرة فى التكوين الفكرى

١ - الفلسفة البريطانية فى القرن الثامن عشر.

(أ) ديفيد هيوم.

(ب) آدم سميث.

٢ - المدرسة الاقتصادية النعماوية.

(أ) النظرية الذاتية للقيمة.

(ب) المنحنى الاستبطانى للفعل الإنسانى.

ثالثاً: المنهج

١ - الذاتية: الأساس المنهجى.

٢ - المذهب الفردى فى علم المناهج.

٣ - أوجه التشابه المنهجى مع بوير.

- التعقيب

تمهيد

يستلزم مفهوم الحرية عند فريدريك هايك تأصيلاً فلسفياً لفكره . ويرجع ذلك لأسباب عدة: أولاً: انتقال هايك من مجال علم الاقتصاد البعث إلى مجال الفلسفة طالما أن كل الأسئلة المثارة في مجال علم الاقتصاد بمعناه المحدد أسئلة فلسفية . ومن هنا يجب الفصل بصورة واضحة بين المرحلة الاقتصادية والمرحلة الفلسفية عند الحديث عن تطور هايك الفكري . في مقابل وجهة النظر التي ترى تقسيم تطوره الفكري إلى ثلاث مراحل . ويعد هايك من خلال صياغته الجديدة لمفهوم الحرية واحداً من أنصار اليمين الجديد، أو ذلك البعث الجديد للمذهب المحافظ الذي أستمَد معظم قضاياه من آدم سميث بصفة خاصة، بالإضافة إلى مشايخته لبعض أفكار هيوم، خاصة هايك - فقد أخذ هايك من هيوم تأكيداً على الملكية بوصفها ضرورة لتحقيق الحرية . كما استمد منه إلى حد بعيد تصوره عن العدالة . أما بالنسبة لسميث فقد شاع هايك تصوره عن التطور التلقائي للأفعال الإنسانية، وأن الإنسان في سعيه لتحقيق مصلحته الخاصة يحقق دون أن يدري المصلحة العامة من خلال ما أسماه سميث اليد الخفية . وتأتي المدرسة الاقتصادية اللامساوية كأحد العوامل المهمة المؤثرة في تكوين هايك من خلال نظرتها الذاتية للقيمة . ويعد هايك أحد أشياخ هذه المدرسة في تصوره الذاتي للقيمة، كما تعد الذاتية أساساً لمهجه الفردي في علم المناهج . كما

يؤمن هايك بالمنحى الاستبطانى للفعل الإنسانى، من خلال خيارات الفرد لأفعاله، ومدى ملائمتها لمصلحته الذاتية. ويعد المذهب الفردى فى علم المناهج المذهب الذى يعتنقه هايك، وبصورة منسقة مع اعتقاده الأساسى فى الذاتية، فى مقابل رفضه للمذهب الجماعى فى علم المناهج. كما تبدو أوجه التشابه المنهجى بين هايك وبوبر واضحة بصورة تدعو إلى تحديد هذا التشابه.

أولاً: التطور الفكري

١ - التحول من الاقتصاد إلى الفلسفة

أ - المرحلة الاقتصادية :

ولد فريدريك أوجيمت فون هايك "F. A. Hayek" عام ١٨٩٩، درس الاقتصاد السياسى فى جامعة فيينا موطن المدرسة الاقتصادية النمساوية، تخصص فى علم الاقتصاد برغم دراسته القانونية والسياسية. وفى أثناء زيارته لأمريكا عام ١٩٢٣ عمل مساعد بحث لعدد من الاقتصاديين الأمريكيين، كما ألقى بعض المحاضرات فى جامعة كولومبيا^(١). وقد وجد أن المستوى النظرى لأبحاث الاقتصاديين الأمريكيين أقل شأنًا منه فى فيينا، وذلك لأن معظم اهتمام الاقتصاديين الأمريكيين ينصب على القضايا العملية أكثر من اهتمامهم بعلم المناهج وتطبيقاته العملية، والذي كان محط اهتمام المدرسة النمساوية. وقد عاد إلى فيينا عام ١٩٢٤ ليشكل مع مجموعة من الاقتصاديين الشبان الواعدين حلقة بحث عملية تحت إشراف لودفيج فون ميزيس L. V. Mises. وقد شكلت هذه الحلقة محور ارتكاز للبحث الاقتصادى فى النمسا. وفى عام ١٩٢٧، وبموازرة ميزيس أصبح هايك مديراً للمركز النمساوى لأبحاث الدورات الاقتصادية. وقد عمل لمدة عامين محاضرا فى جامعة فيينا، ومنذ

ذلك الحين اتخذ وضعه في الصف الأول كأحد الأساتذة الأكاديميين الناجحين. وقد دعى من قبل ليونيل روبنز L. Robbins لإعطاء بعض المحاضرات في مدرسة لندن لعلم الاقتصاد (L. S. E.)، وقد نشرت تلك المحاضرات في كتاب تحت عنوان الأثمان والإنتاج Prices and production عام ١٩٣١ وقد جعله هذا الكتاب أحد المساهمين الرئيسيين في إثارة الجدل حول النظرية والمياسة النقدية في ذلك الحين^(١). كما أحدثت محاضراته في مدرسته لندن لعلم الاقتصاد دوبا في العالم اللناطق بالإنجليزية، وقد أوصله ذلك إلى كرسى الأستاذية في هذه المدرسة. وقد أستمّر هايك شاعلا لتلك الوظيفة حتى عام ١٩٤٩ واكتسب في أثناء تلك الفترة الجنسية الانجليزية عام ١٩٣٨. وقد ظل في عمله الاقتصادى البحث، فنشرت طبعه منقحه لكتابه الأثمان والإنتاج عام ١٩٣٥. وقد شايح هايك تلك المعتقدات التى سار عليها الاقتصاديون الكلاسيكيون الذين آمنوا بعدم تدخل الحكومة في التخطيط الاقتصادى وقدموا براهينهم على أن الأفعال الإنسانية التى تتم في نطاق هذا التدخل تأتى بلاريب مخيبة للأمال. وهذا ما أكدّه في محاضراته التى ألقاها في مدرسة لندن لعلم الاقتصاد عام ١٩٣٣، وكانت بعنوان اتجاه للتفكير الاقتصادى عندما أعلن تمسكه واقتناعه ليس بالحرية الاقتصادية أو حرية العمل laissez - Faire فحسب، بل اقتناعه بأن تدخل الحكومة يجب أن يكون محدودا للغاية بالنسبة للأمور الاقتصادية. وفي سياق معارضته لكينز Keynes، قدم عمله الأرباح، الفائدة الاستثمار Profits, interest, investment عام ١٩٣٩ وفي عام ١٩٤١ نشر هايك مؤلفه عن النظرية الخالصة لرأس المال The theory of capital ويرى المشايخون للمدرسة الاقتصادية النمساوية أن هذا الكتاب يحوى أعظم الأفكار العميقة والناقذة، حول هذا الموضوع^(٢). وفي المقابل توجد وجهه نظر مخالفة لهذا التصور تؤكد على أن نظريه هايك الخالصة عن الرأسمالية كانت مفتقرة إلى الإقناع^(٣). كما شارك هايك مع مجموعة من الاقتصاديين الليبراليين في نقد المذهب الاشتراكى من خلال كتاب التخطيط الاقتصادى الجماعى collectivist Economic Planning عام ١٩٣٥.

ب - المرحلة الفلسفية

نعد المحاضرة التى ألقاها هايك في مدرسة لندن لعلم الاقتصاد عام ١٩٣٦، وكانت بعنوان علم الاقتصاد والمعرفة Economics and Knowledge علامة فارقة

فى تطوره الفكرى، وانتقاله من علم الاقتصاد إلى الفلسفة. وقد جاءت هذه المحاضره ردا على أطروحات النظرية الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، كما تعد إجابة على بعض التساؤلات التى أثارها بعض الاقتصاديين حول توجه الاقتصاد دائما إلى التوازن *equilibriume* وقد برهن هايك على أن المعنى الحقيقى لهذه الفكرة يتطلب معرفة العوامل الاقتصادية المتسقة مع بعضها البعض، وقد أكد فى الوقت نفسه على الطبيعة الذاتية للمتناصلة فى معرفة العوامل الاقتصادية. وقد حاول الحفاظ على كلا الأمرين، أى: القول بالتوازن العام، وذاتية المعرفة الاقتصادية، عن طريق القول بأن التغذية الراجعة للأسواق ستؤدى إلى جعل مخططات الأفراد منسجمة مع بعضها البعض، ولا يبدو هذا حلا مقنعا، بافتراضه أن التغذية الراجعة تنشأ فحسب من معرفة توقعات الأفراد، بينما يظل الجهل بأثر هذه التوقعات قائما^(٥) لقد أنتقل منذ هذه المحاضرة إلى المجال الفلسفى، طالما أن كل الاسئلة التى تطرحها النظرية الاقتصادية بمعناها الضيق أسئلة فلسفية.

ولم نكد الحرب العالمية الثانية تضع أوزارها إلا ونشر هايك مؤلفه الأكثر شهرة الطريق إلى العبودية *the road to serfdom* عام ١٩٤٤. وقد خصص هذا الكتاب لمهاجمة النزوع إلى الاشتراكية الذى قد بدأ يستشرى فى المجتمع الغربى عامة، وفى انجلترا بصفة خاصة. وقد حاول تقديم الحجج والبراهين مقننا ودا حصنا دعائى المذهب الاشتراكى وتبدو المشكلة الجذرية فى هذا الكتاب كامنة فى كون التخطيط الاقتصادى لا يمكن أن يكون تمركزاً لكل المعرفة الاقتصادية. وقد يستلزم هذا الأمر المزيد من تدخل الحكومة بسلطاتها، ومن ثم فإنه لا مفر فى النهاية من الكبت التام للحرية، كما حدث فى ألمانيا وروسيا^(٦) ورغم ذبوع صيت هايك إثر ظهور هذا الكتاب، إلا أنه قد قول بعاصفة من النقد كالت له سبلا من الاتهامات، على رأسها إتهامة بالرجعية، لاقى هايك بعد صدور هذا الكتاب الذى يعد أول عباراته فى الفلسفة الاجتماعية بعض السمعة السيئة. وبالرغم من ذلك، ظل يعارض اهتماماته الفكرية، ومشاركته الإجتماعية الفعالة. فقد لعب دوراً رئيسياً فى تأسيس جمعية *Mont Pelerin* مع رهب من الليبراليين ذوى الأفكار المشتركة، وقد تقابلوا بعد اجتماع التأسيس بصفه دورية فى سويسرا عام ١٩٤٧. وقد كانت أهدافهم الأساسية إعادة بناء الأسس الفكرية للمجتمع الحر المفقود فى تلك الآونة^(٧).

غادر هايك لندن عام ١٩٥٠ صوب جامعة شيكاغو Chicago كأستاذ للعلوم الاجتماعية والأخلاقية. وتتمتع هذه الجامعة، كما هو معروف بصيت ذات كمرکز للاقتصاديين الليبراليين وفي عام ١٩٥١، نشر هايك أكثر أعماله إثارة للفترة والدهشة، جون ستيوارت مل وهاريت تيلر: صداقتهما وزواجهما اللاحق J. S Mill and H. Tylor Their, friendship and Subsequent marriage.

ويفسر هذا الكتاب طبيعة العلاقة بين أحد أبطال هايك من المفكرين، والمرأة التي اهتم بأمرها بعد وفاة زوجها، وماتلى ذلك من زيجة - عرض مل ذلك الأمر بصورة وافية في مؤلفة "في الحرية" - إن مكتبته "هايک" يبدو ترجمة أدبية ذات مستوى رفيع لمؤلفة: أبحث عن المرأة^(٨). ويمكن حصر اهتمامات هايك الفلسفية الرئيسية في أمور ثلاثة: نقد الاشتراكية، كيفية اكتساب واستعمال المعرفة، الشروط الموسعة التي تشكل أساسا تلقائيا لنظام السوق. وقد أدى به هذا الاهتمام بشروط وطبيعة المعرفة إلى سلسلة من الكتابات التي تهاجم ما يسمى "بالنزعة العلمية" (*) "Sci-entism"، وذلك في كتابه الثورة المضادة للعلم "THE Counter _ Revolution OF Science عام ١٩٥٢. وقد رأى أنه من الخطأ تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الوقائع الاجتماعية. ورأى أن العديد من النظريات الاجتماعية الخاطئة قد قامت بتطبيق تلك المناهج على الوقائع الاجتماعية. ويشير بذلك إلى المذهب الاشتراكي بصفه خاصة. فقد تأسست هذه النظريات على أساس تلك الأفكار الأفكار المبهمة حول قدرة الإنسان غير المحدودة على المعرفة، وفهم كل ما يدور حوله من وقائع. ويعد مؤلف "هايک" The Sensory Order عام ١٩٥٢، مؤلفاً في علم النفس النظرى. وقد طرح من خلال هذا الكتاب تصوّره عن قصور العقل البشرى الذى لعب دوراً مهماً فى هجومه على الاشتراكية. ولعل أعظم أعمال "هايک" قاطبة، مؤلفة "دستور الحرية" THE Consitution OF Liberty عام ١٩٦٠. وقد حاول فى هذا الكتاب تقديم كمّ من الأفكار التشريعية للدولة الرأسمالية الحديثة. "ويتضمن هذا الكتاب

(٥) النزعة العلمية اتجاه يرمى إلى رد كل شيء إلى العلم، واعتباره قيمة حقيقية مطلقة، فهو لا يسلّم إلا بالمنهج والحقائق العلمية، لا يمسك به بوجه خاص إلا أنصار العلوم الكيميائية والفيزيائية.

- للمعجم الفلسفى، مجمع اللغة للحرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٠٠.

محاولة إصلاح المذهب القائل بالسوق الحر، باعتباره آلية منظمة لذاتها تفوق فوائده الاجتماعية اضراره، وليضف على هزاله حيوية من خلال شكل دستوري، ولكن الحرية ممكنة فحسب عندما يكفلها الدستور،^(٩) وفي عام ١٩٦٢ عاد "هايك" إلى أوربا كأستاذ للاقتصاد في جامعة "فرايبورج" Freiburg بألمانيا، ثم عمل بجامعة سالزبورج Sulzburg بالنمسا حتى أنهى حياته الأكاديمية. وفي أثناء عمله بجامعة سالزبورج طبع آخر مؤلفاته المهمة، وهو عبارة عن ثلاثة أجزاء القانون، والتشريع، والحرية "Law, Legislation, Liberty" ويمثل جوهر أعماله الأخيرة الإيمان بالنتائج الاجتماعية غير المتعمدة. فمعظم النظم أو الهيئات ذات الشأن في المجتمع الحديث - الأسواق أو الهيئات التشريعية، النظام القانوني، حتى الحكومه ذاتها - غير متعمدة في بعض جوانبها، فهي الأفعال الفردية غير المخطط لها سلفاً، والتي لا يدرى الفرد طبيعتها، ومن ثم يؤمن "هايك" بالحد الأدنى من التدخل الحكومي في الفعل الفردي التلقائي^(١٠) وقد حصل "هايك" على جائزة "نوبل" في الاقتصاد عام ١٩٧٤ مناصفة مع الاقتصادي السويدي اليساري "جونار ميردال" Gunnar Myrdal " وقد نالا الجائزة نظراً لأعمالهما الرائدة في ميدان نظرية النقود والتقلبات الاقتصادية، وتحليلاتهما الثاقبة للاعتماد الاقتصادي، الاجتماعي المتبادل، وظاهرة المؤسسات أو المؤسسات الاجتماعية - الاقتصادية "Institutional"^(١١) وقد أدى اعتقاد "هايك" في التطور التلقائي للمجتمع، ودعوته للحد إلى أقصى درجة من تدخل الدولة بالنسبة للفعل الفردي التلقائي إلى تصور بعض الشباب أنها دعوة إلى الإباحية مستشهدين بما يطرحة "هايك" عن النظام التلقائي، وإطلاق العنان للفعل الإنساني الحر، إلا أن هايك لم يقصد باعتقاده هذا ما تم نسبته إليه. "فقد توسع في مذهبه على نحو مغاير لما يدعو إليه، فقال بالمعاملات المصرفية المركزية، ويتعارض هذا بالطبع مع مبادئ الليبرالية الاقتصادية التقليدية التي طالما عالجت احتكار الدولة لمسألة النقود كاستثناء لدور عام، في مقابل الحرية الاقتصادية،^(١٢) وفي مقابل القول بأن تطور "هايك" الفكري يمكن تقسيمه إلى مرحلتين: للمرحلة الاقتصادية، المرحلة الفلسفية، توجد وجهة نظر تقول بأن مراحل التطور الفكري عنده تنقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى (١٩٣٦ - ١٩٥٣). وتتميز هذه المرحلة ببعض الخصائص تتمثل في القول

بأن القرارات الاقتصادية يتم اتخاذها بصورة ذاتية عن طريق الأفراد المختلفين. ويقوم أساس هذه الفكرة على ذاتية المدرسة للمساوية لعلم الاقتصاد. ومن خلال مؤلفة "النظام الحسي" يحاول أن يؤسس المذهب الذاتي في علم النفس. ومن خصائص هذه المرحلة أن الفرد ليس بوسع أن يعرف أكثر من جزء من المعلومات المتاحة لجميع الأفراد في المجتمع. كما يرى أن تقدم المجتمع يقوم على المعرفة المتفرقة بين الأفراد، ويتم ذلك عبر نظام الثمن (القيمة) والسوق. وي طرح من خلال مؤلفه "الطريق إلى العبودية" تصوره لاحتمة انهيار التخطيط المركزي الجماعي، باعتباره الطريق إلى العبودية. ويقوم الفعل الإجتماعي على الاسترشاد بوجهة النظر الذاتية. وقد تم التعبير عن هذه الرؤية من خلال مؤلفه "الثورة المضادة للعلم" كما يؤكد على أن قوى السوق ذاتية، كما أنه ليس بوسع الناس ادراكها باعتبارها قوى لا شخصية (مجردة)، ومن ثم يقوم التقدم على عطاء الإنسان غير المتعمد باختلاف أشكاله بالنسبة للسوق^(١٣).

وتتميز المرحلة الثانية (١٩٦٠ - ١٩٧٣) بالدفاع عن الحرية بصورة أساسية، باعتبار أن كتاباته السابقة عن الحرية كانت ثانوية. وي طرح في مؤلفه المهم "دستور الحرية" تصورات الحقيقية عن الحرية: التي تعطى انعدام القسر. ويعد هذا التعريف سلبياً، كما يصير الإنسان الحر من ليس عبداً. فالحرية عنده لا ترتبط بمضمونها أو محتواها، إنما تشير إلى علاقة الأفراد ببعضهم البعض، ويعد إنتهاك العلاقة ممارسة للقسر من قبل آخرين، وينفى "هايك" أن يكون مجال الممتلكات الطبيعية، أو ذلك المجال الذي يسمح للفرد أن يختار في أى لحظة مايريد مرتباً بصورة مباشرة بالحرية. وفي مقابل تعريفه للحرية بمعطى انعدام القسر يرفض مفاهيم الحرية الأخرى. كما أنه يؤكد على عدم استطاعه الفرد تجنب القسر تماماً، ومن ثم يجب الحد منه عن طريق قصر سلطات القسر على الحكومة فحسب في ظل قواعد محددة لهذه السلطات. كما يقوم أساس برهان الحرية عنده على الإنتفاع من تلك المعرفة المتفرقة في العقول الإنسانية. ويعنى للتقدم عنده عملية تعلم لكيفية تشكيل وتعديل التفكير الإنساني، ليس عن تكييف أو ملائمة الإمكانيات المعروفة لنا فحسب، بل أيضاً تغيير قيمنا ورغباتنا على الدوام^(١٤).

وتتميز المرحلة الثالثة (١٩٧٣ - ١٩٨٨) باهتمام هايك بالمعرفة والحرية والقانون مع طرح تصورات جديدة. فيقوم بالتمييز بين النظام المتعمد، والنظام التلقائي، كما يعتبر النظام الاقتصادي جزءاً من مجال صنع القرار الفردي. ويميز بين القانون انعام وقانون الأعراف الذي يعد أساس القانون الخاص. ويهتم في هذه المرحلة اهتماماً أساسياً بحكم القانون بمعنى "الأعراف". كما يرى أن الدافع الأساسي وراء تحطيم النظام التلقائي ليس كتابات بعض المفكرين، إنما تنامي النظم الديمقراطية وانتشارها. فالنظام التلقائي هو وحده من يستطيع الاستفادة من المعلومات المتفرقة في عقول الأفراد. ويرى أيضاً أن قواعد السلوك العادل "تطوّر بصورة أساسية حرية التعاقد، وعدم انتهاك الملكية الخاصة. ويؤكد على أن العدو الحقيقي للنظام التلقائي ليس التخطيط المركزي، إنما الخدعة الأخلاقية للعدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع. لقد أكد "هايك" بقوة في هذه المرحلة على فكر القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر، والذي لم يكن أبداً سر قوته الفكرية، برغم محاولته نشر أفكار هيوم بين انصاره. إن "هايك" - وعلى العكس من صديقه بوهر - يلفت النظر إليه كمفكر سياسي في المقام الأول أكثر من كونه مفكراً اجتماعياً^(١٥). وبرغم وجهة النظر هذه، فإنه من الأفضل تقسيم تطور "هايك" الفكري إلى مرحلتين: المرحلة الاقتصادية، المرحلة الفلسفية باعتبار أن محاضراته: علم الاقتصاد والمعرفة عام ١٩٣٦، كانت بداية اهتماماته للفلسفة التي أفضت في عام ١٩٤٤ إلى ظهور مؤلفه "الطريق إلى العبودية" الذي يعد أول مؤلفاته الفلسفية، ومن ثم يمكن اعتبار عام ١٩٤٤ بداية المرحلة الفلسفية. وقد توفي هايك في مارس عام ١٩٩٢.

٢ - الأنضواء تحت مسمى اليمين الجديد

أ - التسمية .. التصنيف

يعود استعمال مصطلحي اليمين واليسار تاريخياً بوصفهما اصطلاحين أساسيين إلى مكان جلوس اللواب في البرلمان، ثم تطوراً وأصبحا يطلقان على الاتجاهات الثورية (اليسار) أو المحافظة (اليمين)، بيد أنه حتى ضمن أنصار الاشتراكية الذين

يسمون يساريين هنالك اتجاهات مختلفة بين يمين اليسار ووسط اليسار، ويسار اليسار. فى روسيا مثلاً كان الصراع بين ستالين وتروتسكى يدور حول فكرة الثورة الواحدة، والثورة العالمية، وكان ستالين يتهم تروتسكى باليسارية فى حين كان تروتسكى يتهم ستالين باليمينية، كذلك كان لينين يتهم كيرنسكى باليمينية^(١٦).

يستخدم تعبير "اليمين الجديد" للدلالة على البعث الجديد للمذهب المحافظ. وقد استخدم هذا التعبير فى مقابل الفكر الاشتراكى فى إنجلترا، والولايات المتحدة، وفرنسا، وقد استخدم تعبير اليمين الجديد للمرة الأولى عام ١٩٧٥، على يد كيفين فيليب k.phillips فى أحد مقالاته، وجاء استخدامه لهذا المصطلح من أجل تمييز موقف اليمين الجديد عن موقف الجماعات القديمة من أنصار مذهب المحافظين، وعنه تناقلت وسائل الإعلام هذا المصطلح^(١٧).

توجد فى حركة اليمين ثلاثة تيارات متميزة تبدو غير منسجمة فكرياً مع بعضها البعض. أولاً: تيار يمثل رد فعل قوى ضد تطبيقات المذهب الاشتراكى، من خلال محاولة دراسة التطبيقات الحالية للنظريات الاشتراكية. وقد أتى الحافز الأساسى لهذه المحاولة من الأوروبيين فى وسط أوربا، واللاجئين الروس للفارين من الشيوعية أمثال ميلوسز Milosz كولاكفسكى Kolakowski، سولنتجين Solzhenitzen وآخرين. وقد حاول هؤلاء إثبات أن النظريات الماركسية الحالية تحوى بذور الأفكار الستالينية، لأنها غير قادرة على تصور أنظمة تسمح بالمعارضة أو الرأى الآخر، باعتبار أن هذه الأنظمة مرتبطة بالحماس الفوضوى messianic، ولهذا السبب يؤكدون على الضرورة التاريخية لمجال الاختيار الفردى^(١٨).

ثانياً: الرابطة المجددة للقيم الليبرالية (خاصة فى الولايات المتحدة) وتعمل هذه الرابطة على ايجاد مبررات وأسناد ليبرالية للرأسمالية والملكية الخاصة. ويتم ذلك باعتدال يحترم الصورة القديمة للنظم والتقاليد (كما عند هايك)، وفى بعض الأحيان تبدو فى صورة تقوم على الفردية المتطرفة التى تدنو من الفوضى. (كما عندك نوزك Nozick).

ثالثاً: رد فعل لمغالاة اليسار الليبرالى. ويبدو هذا التيار متحازاً للتيار الثانى. فهو يدافع عن الاقتصاد المختلط (جامع لسمات نظامين أو أكثر) وعن الظروف التاريخية

- الواقعية لعلم السياسة الحديث. ويعمل على تغيير السياسات العقائدية، على الرغم من إجابات ومعارضات المحافظين التقليديين. إنه يؤيد جميع السياسات والأنظمة البراجماتية التوفيقية Conciliative، المناوراتية Maneuvre، مع عدم الاهتمام بالخلفية الاجتماعية والسياسية للمجتمع المدني. ويعد إيان جيلمار Gilmore^(١٩) ممثلاً لهذا التيار مع بعض المنظرين في حزب المحافظين الأمريكي الذين تعود أفكارهم إلى "بيرك" في احترامه لمبدأ حرية السوق وأيديولوجيته ووضعه أساس السياسة والتقليد البراجماتي للممثل في التيار الثالث من حركة اليمين الجديد. ويبدو اليمين الجديد ناقدًا فحسب دون التعرض مباشرة لمعالجة المشكلات الموجودة على نحو شائع، كمشكلات الطبقة، وحق الأمتياز. ومن ثم يمكن القول بأن الصورة الملموسة لهذا التقليد تبدو ماثلة فيما يوحى به فقط وفي فرنسا، يبدو اليمين الجديد أقل اهتماماً بالتقليد المحافظ، وإن كان أكثر اهتماماً بالقيم الليبرالية، وذلك بسبب الدور الكبير الذي لعبه في إتاحة الفرصة، وتشجيع التطور الإنساني، ومن أبرز ممثليه الآن دي بيلوست^(٢٠) A. DE Benoist.

ب - موقف هايك

يتضح موقف "هايك" ضمن حركة اليمين الجديد، باعتباره أحد أنصار النظرية التي تقول بميل المجتمع الطبيعي إلى النظام التلقائي في مقابل المعارضين لهذه النظرية. ترى هذا النظرية أن هناك ميلاً طبيعياً لدى المجتمع إلى النظام التلقائي، كما أن هناك توجهاً أصيلاً للاقتصاد نحو النمو التلقائي، أي القول بالتطور التلقائي للمجتمع الإنساني.

وترى هذه النظرية أن الحكومة والتخطيط المتعمد ليسا المصدر الرئيسي لنظام المجتمع، إنما يكمن المصدر الأساسي في النظم الاجتماعية التي تطورت بصورة تلقائية، ومن ثم فإن نظام المجتمع هو نتيجة الفعل الإنساني التلقائي لا التخطيط المتعمد. ويهتم أنصار هذه النظرية بقضايا القوى الطبيعية لإيجاد نظام للمجتمع، ووضع أصول النظم الاجتماعية، وتصحيح النظرة إلى المساواة، والإهتمام بعمليات

النمو الإقتصادي ودور المنظم " Entrepreneur^(٥) . وفي المقابل يهتم المعارضون لهذه النظرية بالقضايا المتعلقة بأصول "التسييس Politicisation (تحويل النشاط غير السياسي إلى نشاط يتوجه بصورة متعمدة إلى غايات سياسية محددة) ، والأسباب الحقيقية للصراع الطبقي، وغيوب القطاع العام، وإخفاق دولة الرفاهية.

ويمكن القول بأن جميع القضايا التي تمت إثارتها بداخل حركة اليمين الجديد قد أُنشِئت من "آدم سميث"، ومن تابعه من علماء الاقتصاد المتأثرين به من أصحاب المدرسة الإقتصادية المساوية - خاصة هايك.

"إنها مجرد استنتاجات حديثة لحصاد التاريخ الغربي منذ الثورة الصناعية".^(٢١) إن أولى القضايا التي تثيرها هذه النظرية: هي أن المجتمع لديه ميل أصيل باتجاه النظام التلقائي. وتعد نظرية "الإحساسات الأخلاقية" عند آدم سميث تعبيراً كلاسيكياً عن هذه القضية ، عندما يقول: "إن كل فرد يهتم اهتماماً عميقاً وبشكل مباشر بنفسه أكثر من اهتمامه بأي فرد آخر"^(٢٢) وتؤكد هذه المقولة على أن الفعل الإنساني يجد في البحث عن المصلحة الخاصة من منطلق حب الذات (الأنانية). وتنصب كتابات "هاييك" في الغالب على معارضي تلك النظرية المستمدة من آدم سميث، غير أن وجهة نظره لا تتجاوز حدود نظرية آدم سميث، وبالتالي لم يصف جديداً بهذا الشأن.

تعبدي وجهة نظر هايك" واضحة في التمييز بين النظام التلقائي من جهة، والتخطيط المتعمد من جهة أخرى. فعنده تصبح الإمكانيات الأصلية للنظام التلقائي أكثر دلالة، إذا قبلنا مقولة إن قيوداً حقيقية على المعلومات التي يسترشد بها النظام المتعمد، إذ يتطلب الفعل العقلاني التام معرفة كاملة بكل الحقائق المتغيرة. " وتوجد ضرورة لا سبيل إلى معالجتها ألا وهي جهل كل فرد بمعظم الحقائق الجزئية، والتي تحدد أفعال كل فرد من أفراد المجتمع الإنساني"^(٢٣) ومن النظام التلقائي تنشأ تعريفات العدالة، ومهام الحكومة فالعدالة تعني وجود قواعد عامة مجردة بداخل النظام التلقائي، كما أن العدالة ليست توازن المصالح الخاصة متى تعرضت لخطر بصورة

(٥) يطابق هذا المصطلح (المنظم) مع النظرية للرأسمالية التقليدية في القرن التاسع عشر، وبصورة تجمعية إلى حد كبير، إنه مثل للرأسمالي يعرض للمخاطرة، والسيطرة على وسائل الإنتاج.

- Scruton, R. p. 150.

ملموسة أو حتى مصالح طبقات معينة. كما لا يمكن محور مهام الحكومة عند "هايك" في تقديمها لخدمات معينة أو منتجات خاصة بإستهلاك المواطنين، لكن تعد مهمة الحكومة في المقام الأول الإهتمام بالميكانيزم (الآلية) التي تنظم إنتاج السلع والخدمات للأفراد، من خلال الحفاظ على نظام العمل^(٢٤) وهكذا يقصر مهمه الحكومة في الحفاظ على نظام السرق بالحيلولة دون حدوث القسر، فليس الفرد في حاجة إلى توجيه الحكومة لمصادره المادية أو الشخصية المؤتمنة عليها في مقابل خدمات تؤل إليه. "إن السمة الشكالية المميزة للسلطة المركزية تبدو مثثلة في حل المشكلة الاقتصادية المتعلقة بتوزيع الثروات المحدودة بين عدد محدود من الأغراض الإنسانية المتصارعة بطريقة معينة، ويشكل هذا الحل مشكلة الإشراكية كمنهج^(٢٥). ومن خلال نظريه اليمين الجديد تثار قضية أخرى هي أن عدم المساواة يعد نتيجة حتمية أو متوقعة في ظل الحرية الإجتماعية، والمبادرة الشخصية. ويذهب "هايك" إلى القول بوجود حد أدنى من الدخل للجميع، ولا يعنى ذلك فرض الوصاية أو التحكم في الدخل الشخصي لجميع الأفراد. إن توزيع الدخل سيصبح أكثر مساواة بمرور الوقت، إذا استمرت الرأسمالية في نموها كما كانت في سنوات ما قبل ١٩٢٨. ^(٢٦) أما المساواة في الملكية فليست غير مرغوب فيها فحسب، بل أنها مستحيلة. بالنسبة لأنصار النظرية.

ويعتبر "هايك" عدم المساواة جزءا من النظام التلقائي. لأنها تخدم مصالح أولئك الذين ليست لهم ملكية خاصة، كما تخدم من يتمتعون بهذه الملكية. فقد أصبحت الحضارة الحديثة ممكنة في ظل نظام للملكية الخاصة فقط. وترى نظرية اليمين الجديد أن الرأسمالية هي النظام الذي يكفل نمو وتحسن مستويات المعيشة على المدى البعيد. ويعد الحديث عن "المعجزة الاقتصادية" أو تطور الولايات المتحدة في المائتى سنة الماضية خير مثال على ذلك. فقد تم تطور الإقتصاد في أمريكا بدون تدخل الحكومة. "حقا ساهمت المصادر الطبيعية الشخصية في صنع هذا التطور، لكنها لا تفسر النجاح الذي حصده بريطانيا واليابان في القرن التاسع عشر، وهونج كونج في القرن العشرين. لقد أثمر المزج بين الحرية السياسية والحرية الإقتصادية العصر الذهبي في كل من الولايات المتحدة وبريطانيا في القرن التاسع عشر. ^(٢٧) لكن

انجازات الرأسمالية لم تكن مادية بصورة خالصة. فإنجازها العظيم ليس فى تراكم الملكية فقط، بل إنه للفرض الذى أتاحت للأفراد من الجنسين على مدى تنامى وتحسن قدراتهم. و"إذا سألتنا ما هو أكثر شئ يدين به الناس للمعادن الأخلاقية لهؤلاء الذين يطلق عليهم أسم الرأسماليين، كانت الإجابة هى: حياتهم ذاتها".^(٢٨) وهكذا فإن الناس مدينون بوجودهم لفرض العمل التى أتاحها النظام الرأسمالى وتشير هذه العقولة إلى طبقة العمال بصفة خاصة. لكن كيف أن تكون هناك فرص حقيقية فى ظل احتكارات الرأسمالية؟ وتكون الإجابة من وجهه نظر ليبرالية رجعية (هايك) ترى أن العمال يتحملون المسئولية كاملة فى خلق هذه الإحتكارات. فهم من خلال مجموعات منظمة (النقابات) يخلقون ندرة مصطنعة فى النوع الذى يمارسونه من العمل، تمنع أولئك الذين يرغبون فى أداء مثل هذا العمل مقابل أجر أقل من أن يفعلوا ذلك. وفى مقابل هذا التصور يطرح المعارضون لهذه النظرية، وفى إطار حركة اليمين الجديد ذاتها. اهتماماتهم الحقيقية بأصول" التسييس" من منطق مقولة "دى توكيفيل" De Tocqueville: "إن المجتمع يتحرك صوب الديمقراطية والمساواة فى الظروف الاجتماعية. وقد أفضت ملاحظته للديمقراطية فى أمريكا إلى الأمل فى تجنب سوءات التسييس"^(٢٩). حاول دى توكيفيل عرض أمريكا كنموذج للقوانين والنظم السياسية، وللتى من خلالها يصبح الشعب الديمقراطى حراً. وقد تأثر بوجهة نظره العديد من المفكرين أنصار مذهب المحافظين. وفى المقابل يؤكد هايك على أن الباعث الأساسى لعملية التسييس قائم بداخل النظام السياسى أكثر من كونه خارجه. "إنه موجود بصورة حقيقية فى حكم الأغلبية"^(٣٠). وما يراه "هايك" يتعارض بصورة أساسية مع تصور "دى توكيفيل" الذى شابهه عدد من مفكرى اليمين الجديد: إن الباعث الأساسى لعملية التسييس يتأتى من الشعور بالحسد envy بين أفراد المجتمع^(٣١). ويقرر "هايك" أن محور ارتكاز المعارضين للنظرية التى يمد أحد أنصارها النموذج السائد للنظم الديمقراطية الليبرالية. ويقضى هذا النموذج بالضرورة إلى تحول تدريجى من النظام النقائلى للمجتمع الحر إلى النظام الشمولى.

ثانياً: العوامل المؤثرة

فى التكوين الفكرى

١ - الفلسفة البريطانية فى القرن الثامن عشر

(أ) - ديفيد هيوم .

لا نملأ كتابات ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) الإقتصادية والسياسية جزءاً جوهرياً من إنتاجه الفكرى، ومع ذلك فإن نظريته ونبرته الفكرية المميزة اعتبرت الأساس الفكرى لادى أنصار المذهب المحافظ، والليبراليين لما طرحوه من أفكار، وقد أنتمى "هيوم" إلى حزب التورى "Tory" الذى يعنى جملة السياسات والمذاهب المرتبطة بحزب المحافظين الإنجليزى وأسلافهم. "ويمكن القول بأن المبادئ التى شكلت فى القرن الثامن عشر وجهة نظر كل من فولتير، وسميث، وهيوم، ديدرو قد وضعت فعلاً فى القرن السادس عشر"^(٣٧) ويعد القرن السادس عشر عصر إندهار اللاهوت بمشاكله الميتافيزيقية. وتلاشى كل ما يتعلق بالنظام الكونى لصالح الحياة الإنسانية بقضاياها المعاشة. لقد فجر القرن السادس عشر الثورة، وتم استثمارها على يد القرون التى تلتها، لتحترز تقدماً مذهلاً لصالح الحياة الإنسانية. "وعند نهاية القرن السابع عشر الذى يعد

جلى امتداده إحتجاجاً ضد مذهب " التدخل الإقتصادى " Interventionalism حتى اندلاع " الحرب الأهلية " - كان الموقف جاهزاً لى يدعو هيوم إلى فلسفة الحرية الإقتصادية الثامة، وعلى آدم سميث أن يؤكد^(٣٣) كانت دعوة "هيوم، إلى فلسفة الحرية الإقتصادية فى القرن الثامن عشر متفقة مع طموحات الإنمائية فى تحقيق سعادة طويلة الأمد لبنى البشر. وقد جاء الإلتزام الأخلاقى بتحقيق العدالة سبيلاً إلى تحقيق هذه السعادة، مع الوعى بأن هذا الإلتزام يعد التزاماً طبيعى. إن عنايتنا بسعادتنا وسعادة أقراننا تؤدي بنا إلى إقامة نسق من القوانين والعقوبات. ويخلق هذا النسق لدينا التزام طبيعى بأن نكون عادلين ويعنى هذا الإلتزام نوعية الدافع فحسب. ويعطى هذا التصور الفرصة لإقامة الحجة القوية ضد نظرية " العقد الإجتماعى " للإلتزام السياسى. كما يطرح هذا التصور أفتراحاً قيماً عن طبيعته الوعود - أى تبادلها. باعتبار أن الحكومة والوعود كليهما ليسا سوى وسائل نافعة، كما أنهما يدينان بقوتها الملزمة لمنفعتهما فحسب، فمن العبث أن نقيم إحداهما على حساب الأخرى، بمعزل عن هذا الواقع. لكن ليس ثمة صعوبات فى تحقيق تلك الإلتزامات العادلة، ألا يمكن أن يشكل هذا الإلتزام قيماً على الحرية الفردية؟ وعى هيوم هذا الأمر، ولذلك فقد رأى " أن الفائدة المرجوة تنشأ من المخطط الكلى أو النسق العام، من ملاحظة القاعدة فحسب، دون الأخذ فى الاعتبار أى ظروف خاصة أو استثنائية^(٣٤) لقد أوجد هيوم صياغة اجتماعية لتلك الإلتزامات - العدالة - المتضمنة فى الوفاء بالوعود واحترام الملكية، والولاء للدولة. وتقوم هذه الإلتزامات على اتفاقات مصطنعة، لا يمكن أن يتماسك المجتمع بدونها. كما لا يمكن أن تنجز المهام الموكولة إليها، متى تعرضت لتأييد أو رفض كل إنسان كما يروق له، من خلال ممارسة الإنسان لحرية الخاصة. وقد برهن "هيوم" على أنه بالإضافة إلى استحالة وضع مبادئ أخلاقية مازمة باستعمال الفعل القسرى، فإن النظام الأخلاقى ليس نظاماً متسغياً. إنه مجرد تابع للتفسير الفرضى لتطور قواعد العدالة، والملكية والذى يسمى نسقياً "القانون الطبيعى" دون أن يورط نفسه فى وضع قانون طبيعى عقلانى. ويستعمل هيوم تعبير قواعد العدالة ليشمل أشياء أخرى مثل قواعد الملكية... ولذا فمن المحتمل تماماً القول بأن بعض ما يسميه هيوم "قواعد العدالة" كانت غير عادلة^(٣٥). "أمن" "هايك"

مالمّا اعتقد "هيوم" من قبل، بضرورة استعمال العقل ضد العقلايين المغالين في عقلانيّتهم " فقد أعلّى هيوم من شأن الأسترشاد بالعقل لإدراك حدود العقل الإنساني، وهذا ما فعله هايك في الواقع. "(٣٦) ويسجل "هايك" بشئ من التقدير والتأكيد أن ما فعله هيوم في مواجهة العقلايين جدير بأن نحذو حذوه. "فعلّى النقيض من تلك العقلائية الساذجة، والتي تعاملت مع عقلنا بوصفه عقلاً مطلقاً يتوجب علينا أن نستأنف جهود ديفيد "هيوم" في الملاحظة والنقد، عندما حاول مواجهة الأفكار العقلانية في عصر التتوير بأسلمحتها الخاصة. وقد أخذ على عاتقه مهمة دحض دعاوى المذهب العقلاني، باستعمال التحليل العقلاني(٣٧) وقد جاء موقف "هايك" ضد أفكار المذهب تعبيراً عن رفض وجهة نظر المذهب التي تم التعبير عنها بصورة موجزة عند فولتير في تصوره لإلغاء كل القوانين الموجودة بالفعل من أجل نظام قانوني أفضل مما قائم حينئذ على تصور "فولتير" فإنه ينبغي إلغاء تلك القوانين التي تطورت على نحو تلقائي. وقد ارتبط هذا التصور بفكرة أن كل القوانين يجب أن تتفق من إرادة منفردة حاسمة (السلطة المطلقة) تخول لها كل السلطات، وتهدف إلى تحقيق هدف إجتماعي محدد وقد بلغت هذه الفكرة أوج ازدهارها عند بنتام. ويعني إلغاء تلك القوانين التي تطورت بصورة تلقائية بالنسبة لهايك السبيل إلى تحقيق "الديكتاتورية" من خلال سلطة مطلقة تفضي إلى الفاشية أو الشمولية. ومظما جاء ارتباط "هايك" الفكري بهيوم ناتجا لموقفهما الموحد من المذاهب العقلانية جاء أيضا من تأكيدهما على ضرورة الملكية بالنسبة لتحقيق الحرية، كما أنها الأساس الحقيقي للعدالة. إن ما يطنه "هايك" بالعدالة متصل بصورة واضحة بفكرته عن القانون. وقد شايحت هذه الفكرة إلى حد كبير الفلسفة القانونية عند المحافظين التقليديين، خاصة ديفيد هيوم. إن الفواعد العامة - للعدالة. يجب أن تنتشر بشكل تلقائي، لكي تزدهر كما حصدها هيوم، وكانط، إنها لم تدحض قط، بل أهملت أو نسيت فقط(٣٨) وإذا كان هيوم ينشد العدالة الموجودة في الطبيعة ممثلة في قوانين الملكية الثلاثة: ثبات الملكية، وانتقالها بالتراضي، والوفاء بالوعد، فإن العدالة عند "هايك" تعني حماية القانون للملكية الخاصة، فهو وحده الذي يدع مجالا للحرية. إن القانون، والحرية، والملكية بمثابة ثلاث مقدس ملازم. وتصبح القضية عند هايك: أن الملكية تعني

الحرية، وتستلزم هذه الحرية وقاءً قانونياً، ومن ثم تصبح الملكية والقانون مرادفاً للحرية عنده. لكن هايك لم يؤسس وجهه نظره عن القانون على أى فكرة من أفكار "القوانين الطبيعية" كما فعل هيوم، عندما أكد أن القوانين الأساسية الموجودة فى الطبيعة هى القوانين الثلاث المتعلقة بالملكية. لكن اهتمام هايك لم ينصب على المحتوى الخاص بهذه القوانين، إنما على الصفات العامة الواقعية فحسب، والتي تتعلق بقواعد الملكية فى المجتمع الحر. "فتقوم قواعد السلوك العادل (القانون) على حماية الممتلكات فى المقام الأول، ليس بتخصيص قواعد معينة لطائفة من الأشخاص بصورة خاصة، بل بإمكان عملها المنبثق من وقائع يمكن التحقق منها" ^(٢٩) يرفض "هايك الاستثناء أو للتخصيص بالنسبة لتطبيق القانون، ومن ثم يجب أن تكون قواعد القانون عامة مجردة. ويتشابه تصور هيوم لقواعد العدالة مع ما يراه هايك إلى حد كبير فقد يكون ثبات الملكية مفيداً، أو حتى ضرورياً للمجتمع الإنسانى، لكن لا ينبغي أن نوضع علاقه الملائمة والصلاحية فى الاعتبار عند توزيع ملكيات الجلس البشرى، بل يجب أن نحكم أنفسنا بواسطة القواعد المحددة للملكية، والتي تكون أكثر عمومية عند تطبيقها، وأكثر تحرراً من الشك وعدم اليقين. ^(٣٠) وتبدو "العدالة" أو القواعد المحددة للملكية ضرورية لتحقيق الحرية عند هيوم، وإن كانت هذه الحرية تتعارض أحياناً مع قواعد العدالة. فقد يتناقض الفعل الفردى أحياناً مع المصلحة العامة، لكن من ناحية أخرى، قد تتناقض الأفعال الفردية إما مع المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة. حقا يسهم النظام العام أو الهدف الخاص الصحيح إلى حد كبير فى تحقيق العدالة، بل قد يمثل فى الحقيقة ضرورة بل قد يمثل فى الحقيقة ضرورة مطلقة، غير أن كليهما ضرورى لتدعيم المجتمع، بل ومن أجل صالح وخير كل فرد. "إن ما يطرحه هيوم عن نسق القواعد القانونية أو قواعد العدالة، ليس سوى تقدير لدلالة ومغزى نسق القواعد القانونية، لكن الإسهام المرجح بصورة كبيرة وغير معروفة لإسهامه فى تفسير النظام الإجتماعى برمته. ^(٣١) إن قيمة إسهام هيوم الفكرى بالنسبة لهاييك تتمثل فى اكتشافه المعنى الحقيقى لتاريخ انجلترا فى أنه كان تطوراً من حكم الإرادة إلى حكم القانون. ويفضى الحديث عن حكم الإرادة إلى موقف هايك من "الإرادة العامة" تلك العبارة التى سطرها "روسو" وجعل الناس من

خلالها كياناً واحداً، وفرداً واحداً، وربما كان هذا من وجهه نظر "هايك" المصدر الرئيسي للفرور القاتل للعقلانية الثقافية الحديثة. إن موقف "هايك" من روسو يعد جزءاً من موقفه العام تجاه التقليد الذي ينصوى روسو تحت لوائه، والذي جاء تنظيره للحرية مخالفاً لتصور هايك إلى حد كبير. وقد استقى هذا التقليد (الفرنسي) أهم أفكاره من ديكارت^(٥). كما يشمل بالإضافة إلى روسو، كوندرسيه، والفيزيوقراطيين وقد رفض "هايك" التراث الفرنسي لمصالح التراث البريطاني. كما وصف فلاسفة التراث البريطاني بأنهم "لاعقلانيون" أى أنهم أقل اهتماماً بالأثر الإنساني العظيم الذي تحقق بواسطة "العقل". وهكذا يعد فهم "هايك" للحرية امتداداً واضحاً للتراث البريطاني الذي يعد "هيلم" أحد رواده الأوائل مع سميث، وبيرك، إن تعريفات هايك الفلسفية تعد رافداً من روافد التفكير الاجتماعي عن الإنسان والمجتمع في القرن الثامن عشر.

(ب) آدم سميث

تتمثل قيمة سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) في إسهامه الذي جعل الفلسفة تميل في اتجاه علم الاقتصاد، وقد جاءت الشهرة من وضعه لمبادئ النظام الحر أو الرأسمالية الليبرالية. ومن الجدير بالذكر أنه أحد المشاركين في تخطيط أنساق المجتمع الحالية. وقد قام سميث برغم مشابحته للتقليد الليبرالي - الذي يعد "لوك" رائده الأعظم، بتغيير مهم، وتميز لبعض جوانب هذا التقليد. ولكي تفهم الرأسمالية الحديثة بصورة كافية فمن الضروري إدراك التغيير الذي أحدثه سميث في التقليد الليبرالي عند لوك، وكذلك فهم أساس الارتباط بين الرأسمالية؛ ومذاهب ما بعد الرأسمالية، خاصة مذهب ماركس الذي أدرك أن قضايا الرأسمالية قد غيرت مسارها منذ آدم سميث^(٦).

جاءت إنطلاقه "سميث" الأولى من التقليد الليبرالي الذي أرسى مبادئه "لوك" وجاءت الأخرى انعكاساً لتأثير هيلم. وإن كان من الخداع القول بأن تعديل المذهب

(٥) على النقيض من تصور هياكله لميكارت، يرى هومسرله الكوجيتو الديكارتي نقطة البداية في الشعور الأديبي، أى أن ميكارت بهذا المعنى هو المؤسس الأول للفيتويزينو لوجيا، وهو الذي اكتشف عالم الذاتية.

د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية القاهرة ١٩٩١، ص ٢٥٠.

الكلاسيكي الحديث قد بدأه «سميث»، ولذا ينبغي توضيح التزام «سميث» بأفكار صديقه الأكبر ديفيد هيوم. «ويسلم» «سميث» بأثر التحسين الذي أدخله هيوم على المذهب الكلاسيكي الحديث، والذي يختلف عن وجهة نظرة، على الرغم من أن دلالة هذا التحسين لم تكن حاسمة إلى حد كبير، إلا أن مذهب سميث يمثل إنكاساً عميقاً لتأثير هيوم^(٤٣)، وأن سميث لم يكن مبدعاً لنظرية أو مبدأ جديداً، إلا أنه طور بصورة عظيمة المبدأ الذي كانت فروضه قد وجدت بالفعل من قبله. ولا يعد مؤلف سميث: «ثروة الأمم»، إلا جزءاً من نسق فلسفي عن المجتمع غير مكتمل. فطم الربط بين مبادئ الطبيعة، هو جعل مسرح الطبيعة أكثر تماسكاً، وبالتالي أكثر المشاهد عظمة وبهاء. إنه يسعى إلى إدخال النظام على الفوضى. وليضع مبادئ الحصول على الثروة جلياً للرجل المتعلم،^(٤٤) كان مؤلف سميث (ثروة الأمم) مؤامراً لعصره فقد كانت الظروف الاجتماعية والاقتصادية آنذاك حبلت بهذا العمل الذي جاء ميلاده رغبة ملحة في صياغة نظرية لما يحدث، وما يجب أن يتم في ضوء طفرات اجتماعية واقتصادية. وقد دعت هذه الطفرات «سميث» ومعاصره «هيوم»، ومن قبلهم «لوك»، أن ينظروا لها وأن يضعوا أسساً فلسفية للمجتمع بكل قصاياه. وتبقى «السميث» ريادته كمنظر للحرية الاقتصادية. وقد أكد «هايك» ذلك في مقولته: «أشعر برغبة ملحة في القول بأن سميث هو أعظم المفكرين الإقتصاديين جميعهم، ليس بتأثيره فحسب، بل لإدراكه ومعرفته الواضحة بالمشاكل الجوهرية لعلم الإقتصاد»^(٤٥).

ويهتم «هايك» بوجهة النظر القائلة بالنظام التلقائي أو نظام التوالد الذاتي Self-Generating الذي يعد جوهراً مفهوماً عن الحرية. كما أن هذا للنظام يمثل عدد سميث السياق الطبيعي للحرية الفردية. وهو النظام الجدير. بواسطة اليد الخفية. بتحقيق مصلحة الفرد والمجموع في المجتمع العظيم. وعلى منوال سميث يسير هايك، فيرى أن الأسواق الرأسمالية ذات النظام التلقائي ليست نتاجاً للتخطيط الإنساني، إنما تفرض تلك الأسواق على الحياة الإنسانية نظاماً يتيح للأفراد حرية استعمال معرفتهم الخاصة لتحقيق أهدافهم. وفي الوقت نفسه تحقق مصلحة المجتمع ككل. «ويشبه ذلك اليد الخفية عند» «أدم سميث». والتي تفسر النموذج الأمثل الذي يحقق به الأفراد غاياتهم، نحو مؤازرة للنظام الاجتماعي، مادامت سمعته لم تنل من قبل الحكومة

ذات السلطة العليا الموسعة»^(٤٦) ومن هنا تتبلى كراهية آدم سميث، وهايك لتدخل الدولة. كما لا يوجد معنى تدخل الدولة، طالما أن كل إنسان يدبر ويصوره طبيعياً أمر نفسه. لكن هذا التدبير لا يتناقض بالضرورة مع الصالح العام، أو صالح المجموع. ما دامت هناك يد خفية تقوده لانجاز غايه عالم تكن جزءاً من حسابه،^(٤٧) وبناءً على ذلك، فإن تلك الغاية التي ترشده إليها «اليد الخفية» هي الصالح العام الذي لم يسع الفرد إلى تحقيقه عن قصد، وهو بصدد تحقيق مصلحته الذاتية. إن الفرد يحقق من خلال فعالياته أمرين: تنميه رأس ماله، وأيضاً تدعيم الصناعة المحلية. ويعمل الفرد بالضرورة أفضل ما يستطيع عمله، ليعود ذلك بمردود على المجتمع. وهو لا يقصد في الحقيقة بعمله هذا تحقيق المصلحة العامة، بل لا يعرف كيف يحققها؟ إنه يبغي ربحه الخاص فقط. وفي هذه الحالة كما في حالات أخرى عديدة توجد يد خفية تقوده إلى صنع ذلك. ويبدى «هايك» إعجاباً عظيماً بفكرة اليد الخفية عند آدم سميث. «فقد استخدم سميث وعلى نحو واضح تماماً فكرة «اليد الخفية» وهي الفكرة التي عبرت بصورة دقيقة عن أثر الأسعار وانتظامها في الأسواق الحرة بواسطة التغذية الراجعة السلبية»^(٤٨) إن أساس للمجتمع العظيم عند «سميث»، وأيضاً عند «هايك» يستلزم الحرية التامة للفرد، وتفترض هذه الحرية بالطبع عدم تدخل الدولة، ومن ثم يكون استرشاد الأفراد بالدلالات المجردة للأثمان أكثر من استرشادهم بالحاجات الملموسة. ومن ثم يمكن التخلص من الجهل المتأصل بمعظم الحقائق الجزئية على أحسن وجه. إن موقف كل من سميث، وهايك يبدو موجهها بصورة واضحة ضد «المذهب العقلاني الاستدلالي». فليس بوسع هذا المذهب أن يحقق التطور لنظام المجتمع الإنساني متى كان مضطرباً عن قصد، وموجهاً لتحقيق أهداف معينة ويسمى «سميث» أنصار هذا المذهب «النسقيين» men Of System أو هؤلاء الذين يعتقدون في إمكانية وضع نسق لتنظيم أعمال الفرد الذاتية، وتوجيهها لتحقيق مصلحة عامة. إن ذاتية الفعل قد تقضى إلى نظام عام غير مقصود. وقد ارتأى ذلك من قبل «برنارد ماندفي» عندما كتب في مؤلفه «أسطورة التحولات»: إن الأفعال الذاتية للأفراد قد أوجدت نظاماً عاماً، برغم أنهم كأفراد لم يعتمدوا مثل هذا النظام^(٤٩) وتبدو رؤية «ماندفي» معاكسة لرؤية سميث، حيث ترشد اليد الخفية الأفراد

باتجاه الصالح العام. وتلعب الوجدانية دوراً أكبر من كونها شبح التخطيط الإقتصادي، فيدونها ليس ثمة أخلاقية، وإن يكون نظام إجتماعي، وقد تعودنا التفكير في هذا المصطلح، باعتباره مصطلحاً يصف أسلوب اقتصاد السوق الحر، والذي تنسم فيه السوق بالاستمرارية، بوصفها مجموعة عمليات تنسم بالمرونة بالرغم من غياب المرجعي^(٥٠) وإذا كانت المصلحة الذاتية هي منطلق كل من "سميث" و "هايك" لتأسيس المجتمع العظيم، فإن "هايك" مدفوعاً باعتقاده في الفعل الفردي التلقائي - يرفض إلصاق تهمة بدلية المذهب الأنوي egoism بسميث. فمن الخطأ الاعتقاد بأن آدم سميث هو المشر بالمذهب الأنوي، إذ إنه متعاطف مع استخدام الفرد لدخله الزائد في الأعمال الخيرية. "أما بالنسبة لتلك المشاعر التي لم تزل قائمة في ظل ما يسمى" بالعدالة الإجتماعية" والتي يطالب كل الاشتراكيين بسيادتها، فإنها تتناقض مع المجتمع المنفتح، الذي يدين له كل وراثيه من الغربيين بالمستوى العام للروايتهم^(٥١).

وقد قام الاهتمام الذي خصت به النظرية الليبرالية العدالة أو قواعد السلوك العادل، على أساس النظر إلى تلك القواعد باعتبارها شرطاً جوهرياً للحفاظ على نظام الدوال الذاتي أو النظام التلقائي لأفعال الأفراد على اختلاف شاكلتهم، وهو يحاولون تحقيق غاياتهم الخاصة وفقاً لمعرفتهم الذاتية وقد أكد ذلك المؤسسون العظام للنظرية الليبرالية في القرن الثامن عشر: ديفيد هيوم، وآدم سميث، بعدم افتراضهم وجود أنسجام طبيعي بين المصالح المختلفة للأفراد. لقد أكد كلاهما على أن مصالح الأفراد المختلفة تكون متوافقة مع الالتزام بقواعد السلوك الملائمة^(٥٢) وبالنسبة لسميث فإن أساس بنية هذا العالم هي المشاركة الوجدانية أو التعاطف (Sympathy) الذي يجعل مصلحة الآخرين منصوبة تحت لواء مصلحتي، ويتخلق من رحم هذا التعاطف العدالة، أو العامود الأساسي للدولة، ويحل هذا التعاطف معضلة الأنانية المتمثلة في الفعل الفردي الذاتي. "لقد تحدث علماء الإقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر عن حب الذات بصورة شاملة كفوة دافعة للفعاليات الإنسانية^(٥٣). وفي

(٥٠) إن التعاطف عند سميث واقعة أساسية للشعور الخلقي، متماثلت للمحاي والمساعد المنصف وهو لاساس الأخلاقية.

مقابل ذلك فإن الإيثارية أو الغيرية altruism ملائمة للجماعات الصغيرة فحسب، لكنها غير ملائمة للجماعات الأكبر عدداً. إن حب الذات هو شريان الحياة للظلام التلقائي عند سميث، وهايك، فهو الذى يولد ظروف التقدم فى حالة عدم وجود إتفاق عام حول الغايات التى ينبغى تحقيقها بصورة تعاونية. وقد بالغ أنصار المذهب الليبرالى المحافظ - خاصة هايك - فى الطبيعة الخيرة لليد الخفية. "فقد بالغ البعض منهم بصورة تدعو للدخشة والعجب فى تقييم فوائدها الاجتماعية، فقد وصل الأمر بهم إلى اعتبارها مساوية لله الذى يحرك عجائب خلقه بطرق خفية." (٥١).

رفض الاشتراكيون "اليد الخفية" إذ إنها من وجهه نظرهم تصريخ بكل أنماط السلوك الأناني، لكن المؤصل لهذه الفكرة (آدم سميث)، ومشاييمه من أمثال هايك افترضوا ضمناً أو بصورة مسبقة وضوح الصياغة الأخلاقية والقانونية بداخل الأهداف الفردية المتحققة. فلا يوجد لديهم افتراض مسبق بأن الأهداف الفردية أنانية بطبيعتها. وتمثل النقطة الرئيسية عندهم أن الأفراد وهم بصدد تحقيق أهدافهم ربما كانوا أنانيين، لكن المسألة ليست كما تخيل بعض الاشتراكيين أنها حرب الجميع ضد الجميع! لكن الاشتراكيين لم يرفضوا اليد الخفية تماماً. "فقد فرض التقييم الإقتصادي الاشتراكي حدوداً للسيطرة الواعية بالنسبة للتخطيط الإقتصادي، بحيث تتضمن فى الواقع بصورة ضرورية السماح بطلاق من الفعاليات الإقتصادية غير المخطط لها، ومن ثم السماح "لليد الخفية" على الأقل بصورة جزئية بتنظيم تلك الفعاليات من أجل الصالح العام." (٥٥) لكن "هايك" لا يؤمن بمنطقة وسطى بين الاقتصاد المخطط، السيادة الكاملة للسوق الحر القائم على المنافسة.

٢ - المدرسة الاقتصادية النموسية

(أ) النظرية الذاتية للقيمة

ربما تكون أعظم الفترات أهمية فى تاريخ الفكر الإقتصادي فترة نظريات القيمة الذاتية (٥٦). "و تمثلت هذه النظريات فى كتابات كل من كارل مينجر: أسس علم الاقتصاد السياسى (باللغة الألمانية) و س. جيفونز: نظرية الاقتصاد السياسى"

(٥) تسمى هذه النظريات أيضاً نظريات المنفعة الحدية أو «التحليل الحدي».

(باللغة الإنجليزية). أما ليون فالراس: مبادئ الاقتصاد السياسي البحث. والفريد مارشال: مبادئ الاقتصاد، والمدرسة الكلاسيكية المحدثه التي أنشأها، لا يظنون حقاً وبالكمال الاتجاه الذاتي، بالرغم من أنهم غالباً ما يعتبرون منتمين إليه^(٥١) ولا تحتاج النظرية الذاتية للقيمة إلى أن الإنسان بالضرورة إنسان اقتصادي، حيث تعني هذه العبارة كون الإنسان يسلك في حياته سلوكاً اقتصادياً على الدوام، ويعبر هذا المعنى عن الأسلوب للمتعبي فيما يتعلق بالمصلحة الذاتية للوصول إلى الحد الأدنى من الأعباء المالية، والحد الأعلى من الأرباح، ولا يعنى هذا أن كل حد أقصى من المنفعة هو بالضرورة حد اقتصادي، ويعد هذا الأمر بيت القصيد بالنسبة لنظريات المدرسة النمساوية^(٥٢) فقد توسعت هذه المدرسة في نظرياتها إلى حد أنه لم تكن مجرد نظرية اقتصادية فحسب، بل صارت نظرية عامة عن الفعل الإنساني^(٥٣) وقد تأثر "هايك" في صدر شبابه بأعمال الاقتصاديين النمساويين ذائعي الصيت أمثال كارل مينجر. K.Menger (١٨٤٠ - ١٩٢١) فون فيشر V. Wieser (١٨٥١ - ١٩٢٦)، فون ميزيس V. misers (١٨٨١ - ١٩٧٣). وقد وضع هؤلاء أسس المدرسة النمساوية في علم الاقتصاد. وقد شكل هؤلاء اتجاهها متميزاً من للتفسير الاقتصادي يختلف عن ذلك الاتجاه السائد في علم "الاقتصاد الكلاسيكي الجديد"،^(٥٤) الذي ساد أمريكا الشمالية، وأقطار أوروبا الغربية، خاصة العالم الناطق بالإنجليزية. ويدين "هايك" بالكثير لهذا التقليد (المدرسة النمساوية) في علم الاقتصاد، بالرغم من تطويره لبعض جوانب هذا التقليد.^(٥٥) ويمد "كارل مينجر" المؤسس ومصدر الإلهام للعديد من أعضاء هذه المدرسة. ويعود ذلك إلى إعادة اكتشافه للنظرية الذاتية للقيمة" باستغفافها واحتقارها لما يسمى بالفضائل. وقد أدمج هايك بعضاً من هذه النظرية في نسقه الفكري الخاص وقد انطلقت هذه النظرية من تطلعات آدم سميث لتحطيم أحد العناصر المهمة للغاية في علم الاقتصاد، وهو نظرية القيمة. ويمكن فهم ذاتية "هايك" في الاقتصاد في أفضل صورها من خلال تطور المدرسة النمساوية. وبالرغم من تأثر هايك برواد المدرسة النمساوية، إلا أن تأثيره المباشر والخاص كان "بميزيس" أسناده الأكاديمي.

(٥١) يقوم هذا الاقتصاد على اقتصاد للتوازن العام الذي يعنى أن معرفة ميل الفرد، وجميع وسائل وفعاليته، الامتنان، الخ..... يمكن التنبؤ به بصورة كلية بواسطة استعمال المناهج الرياضية، لذلك هو الحل الامثل لأي مشكلة اقتصادية تواجهنا.

"وقد تحمل كلاهما عبء الدعوة لأفكار المدرسة النصاروية" للتحليل الحدى^(٩٠) Mar-ginal Analysis إن القيمة ليست خاصية أو صفة طبيعية تحوزها الأشياء نفسها بغض النظر عن علاقتها بالناس. "وقد أكد مينجر عام ١٨٧١: على أن القيمة هي تقدير يصنعه الناس عن أهميه سلعة تحت تصرفهم، للحفاظ على حياتهم ورفاهيتهم."^(٩١) وعندما ترتبط القيمة بوجهات نظر الأفراد تصبح ذاتية. وهكذا تسقط "الفضائل" من الحسابان الإقتصادى فالقيمة ليست فضيلة فى حد ذاتها، إنما هي قيمة ذاتية تختلف باختلاف الأفراد. وقد أكدت هذه النظرية على أن الأحداث الإقتصادية لا يمكن تفسيرها بأحداث سابقة.. وهكذا تم توحيد النظرية الإقتصادية فى نظام متماسك، وبالرغم من أن علم الإقتصاد الكلاسيكى، أو ما يسمى غالباً "الإقتصاد السياسى الكلاسيكى" قد قدم بالفعل تحليلاً شاملاً لعملية المنافسة، وبخاصة الطريقة التى ادمجت بها التجارة الدولية نظماً وطنية للتعاون فى نظام دولى. إن ما قدمته نظرية المنفعة الحدية أو نظرية التحليل الحدى يعد أيضاً حقيقياً لكيفية تحديد العرض والطلب ومدى ملائمة الكميات مع الاحتياجات، وأوضحت إجراءات الندرة^(٩٢) الناتجة عن التعديل المتبادل بين الأفراد. وهكذا أصبحت عملية السوق من خلال هذه النظرية واضحة بوصفها تناقل للمعلومات التى تمكن الناس من استخدام معلومات ومهارات لا يمكن الوصول إليها بصورة فردية.

(ب) المنحنى الاستهلاكي للفعل الإنسانى.

يعد "ميزيس" الممثل الأول للتطور الأخير الذى لحق بعلم المناهج النصاروية. ومن الثابت أن الكثير من كتابات هايك المبكرة فى علم المناهج ما هى إلا تطويرات لموقف "ميزيس". فقد وضع "ميزيس" تمييزاً واضحاً بين العلوم الطبيعية التى تستمد

(٩٠) يقوم التحليل الحدى على التفرة بين المنظمة الكلية والمنظمة الحدية. فالأولى هي مجموع المنافع التى يحصل عليها الشخص من جراء استهلاك الوحدات المتعددة التى يتكون منها شيء ما. والثانية هي ما يطرا على المنظمة الكلية من تغيير بفعل إضافة أو إتقاص وحدة واحدة من الوحدات التى يستهلكها الشخص.

١. لهند زكى بدوى، مفهوم المصطلحات الاقتصادية، دار الكتاب المصرى للقاهرة، ١٩٨٤، ص ١٨٤.

(٩١) تنص التفرة وجود السلع والموارد التى تحت تصرفنا بكميات محدودة بالنسبة للحاجات التى يمكن إشباعها، وبفرة الموارد أو وسائل إشباع الرغبات الإنسانية هي فكرة اقتصادية تعبر عن العلاقة بين الرغبات الإنسانية وبين وسائل إشباعها

٢. لهند زكى بدوى، ص ٣٦٢.

هويتها من الملاحظة، وقابلية التجريب Testability، والقياس الكمي Quantitation. بينما تتكون العلوم الاجتماعية من نظريات تفسر السلوك الإنساني، حيث لا تكون المعايير صعبة فحسب، بل غير مقبولة من الناحية المنطقية. وقد أطلق "ميزيس" على علم الفعل الإنساني مصطلح "براكسيولوجي" Praxeology^(*). ويمكن ملاحظة أن مبادئ علم الإنسان ليست تعليمية شأنها في ذلك شأن المبادئ الرياضية، ذلك لأن المعرفة غير متشابهة في العلوم السيكلوجية. "إن معرفة الفعل الإنساني هي معرفة قبلية قائمة في أذهاننا، ومن خلال الاستبطان^(**) introspection يمكن فهم ملكات أذهاننا، ومن ثم يكون بوسعنا فهم سلوك الأخرى^(١٠)" ويمكن التعرف على طبيعة الفعل الإنساني عن طريق الاستبطان. ومن خلال علم الفعل الإنساني، يمكن للفعل الفردي أن يزن أختياراته وفقا للمصلحة الخاصة. وبما أن علم الفعل الإنساني بوسعة تحديد خيارات الفعل الفردي، ومدى ملائمتها للمصلحة الذاتية، فإن ميزيس ينفي نفيا قاطعا ما يسمى بالوقائع الاجتماعية والموضوعية، إذ أنه لا يمكن ملاحظتها، وبالتالي وضعها محك للقياس أو المعايرة، وما ينطبق على الوقائع الاجتماعية، ينصرف إلى النظريات الاقتصادية، فهي أيضا لا يمكن اختبارها تجريبيا. ويتفق "هايك" مع "ميزيس" في نفى موضوعية الوقائع الاجتماعية. "الوقائع الاجتماعية هي وجهات نظر تتحدث عما يقوم به الناس من أفعال نقوم بدراستها، وهي تختلف عن وقائع العلوم الطبيعية الموجودة في معتقدات وجهات نظر محددة^(١١)" وبناء على ذلك، يقوم أعترض علم الفعل الإنساني (البراكسيولوجي) على المذهب التجريبي في بناء النظرية الاقتصادية، تحت مقولة: إنه لا توجد ثوابت في العالم الطبيعي، ولا يعد المعيار الإقتصادي والأحصائي نتاجا لهذه الثوابت. إنه

(*) البراكسيولوجي هو علم قبلي، مشابه لعلم الرياضيات وينشأ عن طريق استبطان نتائج من مبادئه يقينية بذاتها، لاتهتم مطلقاً بالزمان أو المكان، إنه مبدأ يقيني ينصب اهتمامه على أشكال العلاقات بين الدلائل والوسائل.

- N. Barry, P. 20.

(**) الاستبطان: هو الدخول في باطن الشيء، ويطلق على ملاحظة النفس الفردية لأذهنها لغاية نظرية، وهذه اللغة فسمان الأول: معرفة النفس الفردية من جهة ماضي فردية. الثاني: معرفة النفس الفردية من جهة ماضي نموذج للنفس البشرية العامة أو نموذج لكل نفس مهما يكن نوعها، ويسمى هذا الاستبطان بالتأمل الباطني.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٦، ص ٦٤.

نتاج المعطيات التاريخية. وفي الواقع فإن علم الإحصاء والطوم الاقتصادية هي أجزاء من التاريخ الإقتصادي من وجهه نظر علم الفعل الإنساني. وعلى العكس، لا يضع "مينجر" ثقه حقيقية في المنحى للبراكسيولوجي، بل يعتبره مجرد طريقة لفهم العالم. وفي المقابل لا يعترض على المذهب التجريبي في بناء النظرية الاقتصادية. إن المنحى البراكسيولوجي ليس مجدداً كاختيار نهائي، وتعود دقة وإحكام القوانين الاقتصادية إلى المعطيات التجريبية، كما يحدث في اختيار مبادئ الهندسة بالرجوع إلى موضوعاتها الواقعية، (٦٧) ويرى "هايك" إنه ليست ثمة حقائق في العلوم الاجتماعية تستدعي الملاحظة بل توجد فقط مواقف، ومعتقدات، ووجهات نظر عن العوامل الداخلة في العملية الاجتماعية. وتعد معرفة هذا النوع معرفة استبطانية كما تعد تلك المعرفة سمة مميزة للمدرسة الاقتصادية المساوية. وقد أخذنا "هايك" عن "ميزيس" الذي اعتبرها وسيلة لفهم وإدراك الفعل الإنساني، بينما رأى "هايك" أنها أداة لفهم ما يفعله الناس باستيطان ذولتنا. "وفقاً لمنهج الإستيطان، فإن فلسفة هايك تتضمن أن يملك الفرد عقلية عاشقة للحرب لفهم سلوك "هتلر" أو جينكيزخان" (٦٨) وهكذا تسقط فكرة فهم أفعال الآخرين من خلال فهمنا لأفعالنا، لكن هايك" يتوسع في تطبيق المنحى البراكسيولوجي القائم على المعرفة الإستبطانية، فيعممه على موضوعات شتى خارج نطاق علم الإقتصاد الفنى، خاصة في علم النفس، لكن يمكن وصفه بأنه من الأنصار المتشددين للبراكسيولوجي، فهو في كتاباته الأخيرة يسلم بمعيار القابلية للتكذيب Falsifiability (معيار يقصد به بوبر الممايزة بين العلم، واللاعلم) كاختبار للنظرية العلمية الأصيلة، وهذا المعيار قد تم استبعاده بصورة واضحة على يد "ميزيس" ويشير "هايك" في كتاباته الحديثة إلى المنحى الإستبطانى فيرى أن منحى "التفضيل الظاهري" revealed Preference قد وضع لتجنب اللقطة في المعرفة الإستبطانية، فهو يبين أن الفروض القائمة على السلوك الفردي تستلزم نظرية اقتصادية جزئية، يتم عرضها بصورة مستقلة عن الإفتراضات السيكلوجية. وتظل المشكلة الرئيسية لنظرية" البراكسيولوجي" هي أنها لى تحافظ على يقينها، فإنها تستبعد كل محتوى تجريبي، ومن ثم فإن هذه النظرية ترتبط بصورة واضحة بعالم الواقع فهي تفترض صحة مبادئها بواسطة الإستيطان، ومن خلال فهم ذواتنا يمكن فهم سلوك الآخرين، الذين لهم - بالطبع - أذهاناً مماثلة لأذهاننا.

ثالثاً: المنهج

(١) الذاتية: الأساس المنهجي

لا يمكن فهم منهج "هايك" وانتمائه للمذهب الفردي في علم المناهج دونما الكشف عن ذاتيته، إذ إنها تعد الأساس الذي بنى عليه منهجه الفردي. إن المعرفة في العلوم الاجتماعية هي معرفة ذاتية، ولا يعنى ذلك أن وجهات النظر وقيم العالم الاجتماعى بعيدة كل البعد عن التحليل، كما يمكن التمييز المنطقي بين الوقائع، والقيم، باعتبار أن القيم المطلقة لا يمكن تبريرها عقلانياً بطريقة أو بأخرى، مع الرعى بأن العقل، وعلم الاجتماع يسهمان إلى حد كبير في حل مشاكل القيمة، والأخلاقية الناشئة من التنازع حول الغايات الأخلاقية المطلقة. وتنشأ هذه الرؤية من تصور العلوم الاجتماعية كعلوم وصفية شأنها شأن العلوم الأخلاقية التي تهتم بالفعل ورد الفعل الإنساني، أما بالنسبة للعقل، فيوسعنا تفهم ما يفعله للناس، لأن لدينا عقولاً مماثلة لعقولهم.

وتظل معتقداتنا هي معرفتنا بصرف النظر عما إذا كانت صادقة أم كاذبة. وقد شكلت هذه الوجهة الذاتية الأساس المنهجي عند هايك. "إن قيم ووجهات نظر الأفراد ليست حقيقة موضوعية. إنها ليست سوى موضوعات يدرسها عالم الاجتماع"، (٦٤).

وبما أن قيم ووجهات نظر الأفراد ليست حقيقة موضوعية فإنها إذن ذاتية. وعندما نتعامل للدراسات الاجتماعية مع القيم للفردية (الذاتية)، فإنها تتعامل مع علاقات

البشر بعضهم البعض، من خلال الإهتمام بالفعل الإنسانى لتتضح النتائج غير المقصودة لأفعال الأفراد. وهذا ما يجب أن تهتم به جملة الدراسات الإجتماعية. ويعد النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإجتماعية أو إضفاء الموضوعية على القيم والمواقف الإنسانية أمراً خاطئاً. ولا توجد مصطلحات ممكنة أفضل لوصف الفارق بين مناهج العلوم الطبيعية، ومناهج العلوم الإجتماعية سوى مصطلحي "موضوعى"، و"ذاتى". وقد يعترى هذين المصطلحين التباس أو سوء فهم، أو قد يفسر ذلك عن ضلال مبين بدون تحديد معناهما بصورة دقيقة. وتنشأ ذاتية العلوم الإجتماعية من تعامل هذه العلوم مع ظواهر العقول الإنسانية لا مع الظواهر المادية بصورة مباشرة. ويقوم هذا التعامل على اعتبار فهمنا لهذه الظواهر طالما أن مجال دراستنا هو عقل له بنية مماثلة لبنيتنا العقلية "كما أن وقائع العلوم الإجتماعية هي وجهات نظر فحسب، نتحدث عما يقوم به الناس من أفعال نقوم بدراستها" (٢٥) ولا يمكن أن تتطابق مع كل العلوم. إنها سمة تتميز بها بعض العلوم مثل: علم الوراثة، علم السكان، علم الأغذية، علم الأمراض المعدية. وعلى العكس من ذلك، تستخدم العلوم الإقتصادية، والإجتماعية مناهج مغايرة (ذاتية) ويكشف "هايك" عن وجهة نظره (الذاتية) عن طريق شرح الطبيعة القصصية للفعل الإنسانى.

إننا لا نستطيع الحديث عن السمات الموضوعية لإحدى الأدوات أو الوسائل، بدون القول بأنه عند استخدام هذه الأداة أو تلك الوسيلة، فإن ثمة غرض معين لهذه الأداة أو الوسيلة، ومن ثم فليس بوسعنا القول أن النظم الإجتماعية مجرد وقائع موضوعية فحسب. وتشابه وجهة نظر "هايك" مع تصور "ديوى" "للأداة" أو "الوسيلة". إن كليهما يجرّد الأداة أو الوسيلة من خصائصها الموضوعية، فيجرّد "هايك" الأداة من موضوعيتها، من خلال النظر إلى الغرض من استخدامها بينما يعتبر "ديوى" للتفكير أداة لاغاية، ومن ثم يرفض استخدام الفلاسفة اليونانيين للتفكير كى يصفوا على الأشياء خصائص ثابتة ومحددة لا توجد فى هذه الأشياء عند تكرار حدوثها. ويمكن النظر إلى مصطلح الأداة أو الوسيلة كالمطرقة أو البارومتر، باعتبار أنه يصف أشياء لا تشير إلى وقائع "موضوعية" بصرف النظر عن تفكير الناس فيها. (٢٦) إنها مجرد أشياء يمكن استخدام بعض المصطلحات الملائمة لها مثل: تصلح "لكذا" أو "لغرض

معين" أو أى مصطلحات أخرى تشير إلى استخدامها من قبل فرد. ويتم التساؤل: هل يمكن وضع تلك المصطلحات التى تشير إلى استخدامها «الأداة» أو «الوسيلة» فى مصطلحات فيزيقية خالصة؟ ويختلف الموقف بصورة أساسية من هذه الجهة. إن البواعث أو الحوافز الخارجية التى يمكن أن تكون السبب أو الداعى إلى أفعال معينة يمكن تحديدها فى مصطلحات فيزيقية خالصة. لكن إذا حاولنا فعل ذلك من أجل توضيح الغرض من الفعل الإنسانى، فإننا سنقيد أنفسنا بالقليل الذى نعرفه عن هذا الفعل. (١٧) لقد رفض "هايك" وضع الإنسان أو الدواعى الإنسانية فى مصطلحات محددة، لأن ذلك يتنافى مع المعرفة الذاتية لدى كل فرد. وتختلف هذه المعرفة من فرد لآخر عند تعامله مع نفس الأداة أو الوسيلة، ومن ثم لا يبقى لنا سوى معارف ذاتية (جزئية) لا يمكن استنتاج قاعدة عامة أو صياغتها فى مصطلح معين، وترشد المعرفة الحية أفعال أى طائفة من الناس. لكن هذه المعرفة غير موجودة ككيان متماسك ومتسق، إنها موجودة بصورة متفرقة، غير كاملة، وبشكل غير متسق، وتتبدى هذه المعرفة فى العقول الفردية المتعددة. وهذا التفرق وعدم الإكمال فى كل المعارف هو أحد الحقائق الأساسية التى تؤكدها العلوم الاجتماعية. وفى المقابل يرفض بعض الفلاسفة (أنصار المذهب العقلانى) دائماً القول بعدم كمال العقل الإنسانى. ويعد هذا الأمر خطيراً بالنسبة للعلوم الاجتماعية. ويتفق نقاد "المذهب الذاتى" على أن الناس قد يخطئون فى معتقداتهم عن العالم، وأن علماء الاجتماع قادرون على تحديد ما هو حقيقى أو كاذب بالنسبة لمعتقدات الناس. وتوجد حقيقة لامراء فيها تثبت أن مجرد الملاحظة ليس كافياً إلى حد كبير لتفسير الظاهرة الاجتماعية. "ويدرك الراصد الخارجى للنظام القانونى مثلاً الآثار الواضحة للنظام، دور القضاء، القوانين الموجودة فى هذا النظام، لكنه يفتقد تماماً معنى القواعد التشريعية التى تكون بمثابة دلائل يسترشد بها المشاركون فى هذا النظام" (١٨) إن الوقائع الأمبريقية للعلوم الاجتماعية ليست مجرد تنظيمات أو إعادة بناء عقلانية Mental reconstruction لوقائع ما، بل هى مجرد عناصر تنتج من استدلال تقوم به العقول الفردية، مع الوعى بأن تلك العناصر لا تتشابه مع عناصر العلوم الطبيعية. وتمثل وجهة النظر هذه معارضة لتلك المذاهب التى تبدر معادية لطم الاجتماع الأصيل، لأنها يرمتها ذلت نزعة علمية على إختلاف أشكالها. إنها ضد المذهب

الموضوعى، وكذلك المذهب التاريخى والمذهب الجماعى فى علم المناهج، وأيضاً النظرية السيكلوجية للسلوك، والتى تؤكد على أن كل الحالات العقلية يمكن أن تفهم من خلال المصطلحات السيكلوجية، لذلك فكل القضايا الذاتية يمكن تحويلها إلى قضايا للسلوك السيكلوجى الذى يمكن ملاحظته.

(٢) المذهب الفردى فى علم المناهج

يوجد نموذجان يتم استخدامها بصورة شائعة فى نطاق الدراسات الإجتماعية وهما: أولاً: النموذج الذى يتميز "بإتساع نطاقه" macroscopic سواء من حيث طبيعة مشكلة البحث، أى مجاله، والسؤال الذى يطرحه ويجعل منه إشكالية للفحص، أم من حيث طبيعة التفسير، أى مستوى الحل الذى يوضع لذلك الإشكالية.

ثانياً: نموذج البحث الذى يتميز بالأسلوب "الجزئى" Molecular وهو يعنى بدراسة المشكلات صغيرة الحجم، فضلاً عن إهتمامه بإستخدام وسائل التحقيق الإحصائية (٦٩) وتفحص ذاتية "هايك" إلى اعتقاده فى المذهب الفردى فى علم المناهج Me- thodological Individualism (النموذج الجزئى)، فى مقابل رفضه للمذهب الجماعى فى علم المناهج (النموذج الكلى أو المتسع النطاق) ولا يختلف الخطأ الرئيسى عند أنصار المذهب الجماعى عن خطأ أنصار المذهب التاريخى فى إفتراضهم أن لفظ جماعى يتلائم مع كائنات معينة. ويعد هذا الاعتقاد سمة نسقية للمذهب الجماعى فى علم المناهج. ولا يشكل هذا فى حقيقة الأمر ماهية نظرية المعرفة فى العلوم الإجتماعية". ويوجد نوعان من الأفكار فى العلوم الإجتماعية" أولاً: الأفكار التأسيسية Constitutive-ideas، وهى تلك الأفكار التى يتوقف عليها تفسير الظواهر الإجتماعية، وتتعلق بأفعال ومعتقدات وجهات نظر الأفراد، ثانياً: الأفكار التفسيرية explanatory Ideas، وهى تلك المفاهيم المستخدمة لفهم الظواهر الإجتماعية (٧٠) ويقوم المذهب الجماعى فى علم المناهج على مصداقية الأفكار التفسيرية الشائعة، كفكرة الطبقة، أو المجتمع، لكن لا توجد فى الحقيقة كيانات جماعية كالطبقات أو المجتمعات. فلا يمكن الحفاظ على الطبقات أو إفتائها، إنما

تطبق هذه الصفات على الأفراد فحسب. ومن الخداع أن نعزو إلى هذه الكيانات الجماعية أى دلالة أو معنى. إنها ليست سوى تعميمات شائعة. ويمكن القول أن الكليات الاجتماعية غير موجودة بالمعنى الحقيقى، فهي خارج سلوك ووجهات نظر ومواقف الأفراد. ويؤكد المذهب الفردى فى علم المناهج على أن كل الأفكار الجماعية يمكن الاستدلال عليها بصورة منطقية من خلال أفكار الأفراد. ولا يعنى ذلك أن تخضع العلوم الاجتماعية لعلم النفس. ويرى "هايك" أن علم النفس يهتم بالسلوك الواعى للأفراد بينما ينصب اهتمام العلوم الاجتماعية على النتائج غير الواعية (التلقائية) للفعل الفردى". ومن النماذج الواضحة للظواهر الاجتماعية التى يمكن تفسيرها بهذه الطريقة نماذج اقتصاديات السوق، واللغات، ونظم القانون، ويقتصر علم الاجتماع النظرى الأصيل على تفسير تلك الظواهر. كما تتحمل العلوم الاجتماعية مسئولية البحث عن أى تحريف أو مغالطة فى علم الاقتصاد أو علم اللغويات النظرى. (٧١) وفى المقابل تميز اتجاهات حركة المذهب الجماعى فى علم الاقتصاد نحو بنية التجمعات الاقتصادية الكلية. لكن لا يوجد ما يسمى "بعقول جماعية" - وجهة نظر المذهب الفردى -. فهذا المفهوم ليس سوى تضخيم إحصائى يمثل قناعاً يخبئ وراءه أساس الواقع الاقتصادى الحقيقى ويمكن للتخلص من ضرر مثل هذه الأفكار الزائفة متى طبقنا، وبصورة صارمة المناهج العلمية فى نقد المذهب العقلانى. ويميز فكر "هايك" فى علم المناهج بميزتين مميزتين:

الأولى: التأكيد على أن الاختلاف بين العلوم والدراسات الإنسانية هو اختلاف فى طبيعة كل منهما، حيث تحصل الدراسات الإنسانية بالوقائع الذاتية. بينما تنطق العلوم الطبيعية بالوقائع الموضوعية.

الثانية: التسليم بمعيار "القابلية للتكذيب" (falsifiability) (*) ويشير هذا المعيار إلى وجود الوقائع الاجتماعية بصورة مستقلة عن الراصد الاجتماعى ويبدو "هايك" بتسليمه بهذا المعيار مختلفاً عن أساتذته ميزيس. فالمعنى البراكسيولوجى عند ميزيس يكرر بصورة واضحة أن تكون النظريات الاقتصادية كاذبة لأنها مستلطة من مبادئ يقينية. لكن تسليم "هايك" بهذا المعيار جاء نتاجاً لمشايخته المنهجية إلى حد كبير لكارل بوبر.

(*) رضع هذا المعيار كارل بوبر، ويعد هذا المعيار حلاً لمشكلة التمييز بين العلم وللا علم، ولكى تتل العبارة أو أسبق العبارة الصفة العلمية، لابد وأن يكون بوسطها التنازع مع ملاحظات محتملة أو مقولة. - المعجم

(٣) أوجه التشابه المنهجي مع بوير

تتعدى العلاقة بين "هايك" وبوير حدود أصلهما النعماوى وصداقتهما الفكرية . أنها تنفذ إلى جوهر فكرهما، وموقفهما المنهجي من بعض المذاهب الفكرية فى علم المناهج، كالمذهب الجماعى، والمذهب التاريخى، ويجمعهما سوياً أعتقاد راسخ فى المذهب الفردى فى علم المناهج . يعنى بوير بالمذهب التاريخى أسلوباً فى التعامل مع العلوم الاجتماعية يفرض أن التنبؤ التاريخى هو الغاية الرئيسية التى يمكن الوصول إليها بالكشف عن "القوانين" أو "الاتجاهات" أو "الأنماط" التى تحكم التطور التاريخى . "ويمزو" هايك "المذهب التاريخى إلى النزعة العلموية" . لكن يستخدم "هايك" عبارة النزعة العلموية بمعنى للتقليد الأعمى لمنهج العلم ولغته، "ونحن نستخدمها هنا للدلالة على تقليد ما يظن بعض الناس خطأ أنه منهج العلم ولغته" (٧٢) ويعد المذهب التاريخى وجهة نظر "ساذجة" naive فى نظرته إلى الظواهر المعقدة التى يدرسها التاريخ باعتبارها "معطيات كلية" ويفضى ذلك بطبيعة الأمر إلى الاعتقاد بأن ملاحظتها بمثابة قوانين عن تطور تلك الكليات . ويعد هذا الاعتقاد أحد النتائج المميزة للنزعة للعلموية فى تفسير التاريخ، والتى تسمى المذهب التاريخى Historicism، فى محاولته إيجاد أساس أمبريقى لنظرية التاريخ - فلسفة التاريخ - واكتشاف التعاقبات Successions الضرورية لتعريف المراحل، الأطوار والأنساق، والأنماط التى تعقب كل منها الأخرى عبر التطور التاريخى (٧٣) ويمكن القول أن موقف كل من "هايك" وبوير من المذهب التاريخى قد جاء من فكرة التناقض الجوهرى بين بنية النظرية العلمية والمعى التاريخى فى قضايا العلوم الاجتماعية عند كارل مينجر (رائد المدرسة الاقتصادية النعماوية) .

وقد أنصب هجوم كل من هايك وبوير على شكل محدد للمذهب التاريخى خاصة مذهب القرن التاسع عشر القائل بقوانين للتطور التاريخى، والتى تعد سمة مميزة للكليات الاجتماعية، وبناء على معرفة مثل هذه القوانين يمكن قيام تنبؤات علمية عن المستقبل (٧٤) .

وتتخذ فلسفات التاريخ فى القرن التاسع عشر مندوبين يتوبون عنها فى طرح

أفكارها، بدءاً من هيجل وكونت ثم ماركس، نزولاً إلى سومبارت، اشبنجلر. لكن ما طرحه هؤلاء يعد أمراً زائفاً بوصفه نتاجاً لعلم الاجتماع.

"إن" "هايك" ينتقد محاولة العثور على قوانين حيث تقضى طبيعة الأمور باستحالة العثور عليها، أى فى تعاقب الظواهر التاريخية لفظة المفردة^(٧٥) وبالنسبة لموقف كليهما من المذهب الجماعى فى علم المناهج فإن بوير يؤكد على أن الكليات الاجتماعية لا يمكن لتعقدها أن تدرك فى نظرة واحدة شاملة، كما لا يمكن فهمها إلا بصورة تدريجية، وبعد تفكير رصين يصنع فى حسابانه كل العناصر التى تشكل هذه الكليات، فيقارن بينها ثم يضمها إلى بعضها البعض. لكن "هايك" يرفض أساساً القول بوجود ما يسمى بالكليات الاجتماعية وما طرحه من أفكار عامة. إن الكليات الاجتماعية التى يقول بها أى نصير للمذهب التاريخى ليست معطى جاهزاً كما لو كانت بنىات دائمة (كالحيوان أو النبات) فى العالم المضمون. لكن للنظم الاقتصادية واللغات، محتوى القانون تلك البنيات المعقدة للغاية لا يمكن إعادة بنائها عقلاً بدون مساعدة التقنية الدقيقة^(٧٦) وفى معظم المواقف الاجتماعية إن لم يكن فيها كلها عنصر عقلى، ولذا فإن الناس بصورة أكبر أو أقل يحاولون العمل بما يتفق مع عقولهم. ويؤدى ذلك إلى التمكن من تركيب نماذج بسيطة نسبياً تمثل أفعالهم وتفاعلاتهم مع بعضهم البعض. ويمكن استخدام هذه النماذج بوصفها تقريباً للواقع. وي طرح هذا التصور اعتقاداً جازماً فى المذهب الفردى فى علم المناهج. ويستخدم مصطلح المذهب الفردى بطريقتين مختلفتين.

الأولى فى مقابل المذهب الجماعى، الذاتية: فى مقابل مذهب الخيرية altruism وبالنسبة للطريقة الأولى فليست هناك كلمة أخرى للتعبير عنها. أما بالنسبة للثانية فإنه توجد مرددات عديدة لها منها المذهب الأنوى egoism أو الأنانية (الذاتية).

ويمكن استخدام مصطلح "المذهب الفردى" على وجه الحصر فى مقابل المذهب الجماعى، واستخدام مصطلحات للمذهب الأنوى أو الأنانية متى كان القصد مذهب الفيرية^(٧٧) ويقدم بوير منهجاً يمكن استخدامه فى العلوم الاجتماعية وهو المنهج الصفرى أو مبدأ المذهب الفردى فى علم المناهج فى تركيب النماذج النظرية ولا يعنى هذا المنهج اتباع أى منهج سيكولوجى، إذ يرفض كل من بوير وهايك استخدام

المنهج السيكلوجي في العلوم الاجتماعية ويعتبران أن علم النفس هو أحد العلوم الاجتماعية الأساسية الذي تقوم عليه العلوم الاجتماعية برمها. إن رفض بوير الاعتماد على الفروض السيكلوجية في العلوم الاجتماعية يستتبع القول بموضوعية المعرفة في العلوم الاجتماعية. وينتج عن هذا الموقف القول بأن المناهج المتبعة في العلوم النظرية ومناهج العلوم الاجتماعية هي في أساسها واحدة، فهذه المناهج تعود إلى التفسير العلمى، الاستنباط، والتنبؤ والاختبار.

لكن بالرغم من أن بوير وهايك يؤكدان على أهمية البنية النظرية، إلا أن هايك على العكس من بوير يبدو مرتاباً على الدوام في إمكانية وجود فروض بنامة أو محتوى تجريبي، خاصة في علم الاقتصاد. وبناء على تصور بوير فإنه يمكن القول بوحدة المنهج أى أن العلوم النظرية التى تهدف إلى تحديد القضايا العامة سواء أكانت علوماً طبيعية أم إجتماعية تستخدم منهجاً واحداً. وتحت تأثير كارل بوير خاصة منطقتهم للكشف العلمى ذهب هايك إلى قبول أن مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية تقوم على محاولات تنفيذ الفروض (٧٨).

وإذا كان "هايك" يقبل مقولة بوير عن التشابه المنطقى بين للتفسير والتنبؤ، فإنه يؤكد على أن التنبؤات في مجال العلوم الاجتماعية ليست عن الحوادث غير المترابطة مع بعضها البعض بل عن تصنيفات هذه الحوادث. وتبقى مسألة جدية بالانتباه، وهى أن مقولة بوير عن المعرفة للموضوعية للتنبؤ بأحداث العلوم الاجتماعية بل وتفسيرها تتعارض مع اعتقاد هايك في المعرفة الذاتية بالنسبة لمجال العلوم الاجتماعية. ولذا فهو يميز بين الذاتى والموضوعى أو بين طريقة العلوم الاجتماعية وطريقة العلوم الطبيعية. لكن قبول هايك لمقولة بوير عن تقليد الفروض من خلال المنهج الفرضى (وحدة المنهج)، وأيضاً تسليمه بمقياس القابلية للتكذيب - على النقيض من ذاتيته - يكشف عن تناقض واضح عنده، فهو يعتقد في المعرفة الذاتية، لكن يترأخى في الآن نفسه عن تطبيقها بصورة تامة في مجال العلوم الاجتماعية، مما يوحى برغبته في التشبه بموقف بوير للمنهجى.

تعقيب

يؤكد التأصيل الفلسفي لهايك محارلته إقامة نمق فلسفى ليبرالى جديد على أسس فلسفية قديمة، معتمداً على أفكار ووجهات نظر لفلاسفة كلاسيكيين - هيوم - سميث - رواد المدرسة اللمساوية - لكن هذا الإحياء للمذهب الليبرالى الكلاسيكى يطرح تساؤلاً: إلى أى مدى شايح هايك تلك الأفكار، وهذه المعتقدات الكلاسيكية؟ ويكشف هذا التأصيل عن كونه أكثر الفلاسفة الليبراليين الجدد - اليمين الجديد - تشيعاً للأفكار الكلاسيكية. ويمكن القول أن هذا الأمر هو سقيلته الكبرى. إنه يبدو أكثر ليبرالى القرن العشرين رجعية. فالتسليم بأغلب الأفكار الكلاسيكية دونما محاولة تحليل الأفكار، وجعلها موضع الفحص والتقييم جعله يبدو فى نظر الكثيرين غير تقدمى، ومن ثم لم يلق الأهتمام الذى يليق به. وعلى الرغم من الاتهام الموجه لهايك، إلا أنه حاول طرح تصووره عن المجتمع الإنسانى القائم على تلقائية الفعل الفردى بصورة أكثر ملائمة لمقتضيات عصرنا الحالى، من خلال إدراك واعى وموسوعى لعلوم شتى خاصة علم الاقتصاد، علم الاجتماع - وفى المقابل فهم أصيل، وسطحى فى بعض الأحيان للأنساق الفلسفية. لقد بدأ هايك حياته للفلسفية مهاجماً للنزوع إلى الاشتراكية لاذى قد بدأ يستشرى فى المجتمع الغربى من منطلقات عدة:

أولاً: إيمانه العميق بالتطور التلقائى للأفعال الإنسانية، والذى أكده من قبل الفلاسفة الكلاسيكيين.

ثانياً: استحالة تمركز كل المعرفة الإنسانية في عقل فرد أو مجموعة من الأفراد، ومن ثم التأكيد على تصور العقل الإنساني، كرد فعل ضد دعاوى المذهب العقلاني.

وبناءً على ذلك ينبغي عدم تدخل الحكومة أو السلطة في فعاليات الأفراد في سعيهم لتحقيق أهدافهم الخاصة. لكن لم يحاول استعمال أدواته الفكرية الخاصة في إيجاد أسس فلسفية للمجتمع الحر، بل حاول الاستشهاد بالرؤى ووجهات النظر الليبرالية الكلاسيكية في تصويره للأسس الحقيقية التي يجب أن يقوم عليها المجتمع الحر. ويعد هذا الأمر نقطة الضعف الواضحة عند هايك. إن ما يؤخذ على هايك دائماً هو اسئلهامه للماضي الفكري بصورة تبحث على الشك في تقدميته. كما نجى محاولته الدائمة في تشييع لمعتقدات معاصره بوير تعبيراً عن عجزه في طرح أفكاره الفلسفية بصورة أصيلة. لقد كشف التأصيل الفلسفي لهايكن عن الجذور الفلسفية التي أقام عليها نسقه الفكري، غير إنه أوضح أيضاً نقاط الضعف الكامنة في التشبيع الاعمى أحياناً لأفكار ووجهات نظر كان لابد من التوقف عندها وتحليلها في سياقاتها المختلفة بدلاً من مناصرتها فحسب.

الهوامش

- (١) Blaug, *Great Economists*, since Keynes, Wheatsheaf Book, London., 1985, p. 88.
- (٢) Hicks' Critical Essays in Monetary Theory, Oxford university press, london, 1967, op. IX.
- (٣) 1. Madschup Von Hayek contribution to Economics, Swedish Journal of Economics, Vol 76 no. 4, p 509.
- (٤) Blaug' Economic Theory in Retrospect, cambridge univ. press, london, 1985, p. 572.
- (٥) Caldwell, Hayek's Transformation, history of political Economy, Vol 20, No. 4. pp. 528-29
- (٥) Tomlinson, J. Hayek and The market, plato press, london, 1990p.11.
- (٧) Loc. cit
- (٨) Ibid. P. 12.
- (٩) scruton R. Adictionary of political Thought . panbooks and Macmillan press, london,(٩) 1983 (pp. 196-97,
- (١٠) 89. Blaug, op. cit. pp. 88
- (١١) J. Tomlinson, P. 14.
- (١٢) Blaug, p. 90.
- (١٣) N. Bosanquet. :After the New right, Heinemann, london, 1983, pp. 30-31.
- (١٤) Ibid. pp. 32-33.
- (١٥) Ibid., p. 36-37.
- (١٦) د. عبدالمجيد القحطاني، كامل زهيري، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٧٤، ص ٥٨٩.
- Weyrich. P.M Blue collar or blue Blood in the new right papers, ed. by R.W

Whitaker, st. Martin's press, N. Y., 1982. p . 42	(١٧)
R. Scruton, pp. 322-323.	(١٨)
Ibid., p. 361	(١٩)
N. Bosanquet, M.p 7.	(٢١)
N. Bosanquet, M.p.7.	(٢٠)
Smith: The theory of moral sentiments, p. 119.	(٢٢)
Rules and order, p. 12.	(٢٣)
Ibid.P.47.	(٢٤)
Hayek and others, collectivist economic planing, Routledge and kegan paul, London, 1953, PP.	(٢٥)
16, 17.	
Schumpeter, J.A: capitalism, socialism and Democracy. Al len and urwin, London 1979, P. 67	(٢٦)
Friedman: free to choose, Secker and Warburg, London, 1980, p. 3.	(٢٧)
(٢٨) مله، الفريد الفائل، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٥٧.	
Bosanquet, P. 5	(٢٩)
Rules and order, P. 1	(٣٠)
Bosanquet, P. 16.	(٣١)
Laski: The rise of European Liberalism, Urwin Books, London, 1962, P. 5	(٣٢)
Ibid, P. 97.	(٣٣)
Hume, The principles of Morals, Vol2, London, 1968. P. 273.	(٣٤)
Barry,N: Hayek's social and Economic philosophy, the Macmillan press, London 1982, P. 12	(٣٥)
Ibid., P. 14.	(٣٦)
Hayek: The constitution of liberty, Routledge and kegan paul London, 1976, P. 69.	(٣٧)
(٣٨) الفريد الفائل، ص ٩٢.	
Hayek, the mirage of social justice, Chicago Univ. prees, Chicago, 1976, P. 37.	(٣٩)
Hume, Atreatics of Human nature, Dent press, London, 1968, P. 514.	(٤٠)
Rules and order, P. 67.	(٤١)
Straus and cropsey: J. The history of political philosophy, Chicago University press, Chicago(٤٢)	
1981, PP. 607-608.	

- Loc. Cit. (٤٣)
- Laski Op. Cit., P. 116. (٤٤)
- Hayek New studies in philosophy, politics Economics, Chicago University press, Chicago, 1978, (٤٥)
P 267
- Toulminson, P 22 (٤٦)
- Smith, A. Wealth of nations, Vol. I, ed. by E. Cannon, London, 1930, P. 421. (٤٧)
- New Studies, P 184 (٤٨)
- Harry, N, P 7. (٤٩)
- Heilbroner, R.I. The Essential Adam smith, Oxford University press, London, 1986, 57 (٥٠)
- New studies, P 268. (٥١)
- Ibid, P 135 (٥٢)
- د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦-٣.
- N Harry, P 9. (٥٣)
- Ibid, P 114. (٥٤)
- Loc. Cit. (٥٥)
- (٥٦) أيسكار لاثج، الاقتصاد السياسي، ترجمة عن الإنجليزية د. راشد البراري ولجمه د. اسماعيل صبري عبد الله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٥٣.
- NHarry P 19 (٥٧)
- G. Soule, Ideas of the Great economists, Aumentor book, N. Y. 1955, P. 153. (٥٨)
- (٥٩) ألفريد كاتلر، ص ١١٨.
- burry, N. P. 20. (٦٠)
- Hayek, The counter - Revolution of science, stanford press, U.S.A, 1952, P. 28. (٦١)
- Menger, K 'problems of economic and sociology, trans by F. J.Nock, Urbana, illinois, U.S.A. (٦٢)
1963, P. 69
- Ryan, A. 'The philosophy of social explanation, Oxford Univ. press, London, 1973, PP. (٦٣)
1001-101.
- Harry, N, 'Op. Cit., p. 22 (٦٤)
- The counter - Revolution of science, P. 28 (٦٥)
- Ibid., P. 27. (٦٦)

- (٧٧) Ibid., P. 26.
- (٧٨) H. L. A. Hart, *The concept of law*, Oxford University press, London, 1961, P. 190.
- (٧٩) د. سامية محمد جابر، *منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٣، ١٤.*
- (٨٠) *The Counter - revolution of science*, PP. 37-38.
- (٨١) *Studies in philosophy, politics and economics*, P. 36.
- (٨٢) Popper, *Conjectures and refutations, The growth of scientific knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976 P. 37.
- (٨٣) كارل بوبر، *علم المنهج التاريخي*، ترجمة د. عبد الحميد صبره، منشأة دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩، ص ١٣٣.
- (٨٤) *The counter-Revolution of science*, P.
- (٨٥) Edwards, P. *The Encyclopedia of philosophy*, Vol. 4. Macmillan, N.Y. 1972, P. 24.
- (٨٦) *علم المنهج التاريخي*، ص ١٣٧.
- (٨٧) Popper, K. *The open society and its enemies*, Routledge and Kegan Paul, London 1984, P. 100.
- (٨٨) Tomlinson, Op. Cit., P. 10.

الفصل الثانى

الحرية بوصفها قيمة

المقدمة

أولاً: حرية أم حريات؟

١ - نقد الحرية السياسية.

٢ - نقد الحرية الباطنية.

٣ - تصور هايك للحرية...

ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة

١ - نمو المعرفة وإدراك الجهل الإنسانى.

٢ - الخبرة: استخداماتها، انتقالها، تراصلها.

٣ - حرية الفكر وحرية العمل.

٤ - حرية المنافسة وحرية للتنظيم.

ثالثاً : العلاقة بين الحرية والعقل فى التراث الغربى.

١ - تراثان للحرية.

٢ - نشأة النظام النقائى وتطوره.

٣ - مفهوم التطور الاجتماعى: نقد الداروينية الاجتماعية.

٤ - الحرية كمبدأ أخلاقى.

٥ - دور العقل فى تنظيم المجتمع الحر.

— التعقيب

الفصل الثانى

الحرية بوصفها قيمة

تمهيد

يحاول هايك الأجابه على التساؤل: لم الحرية؟ وما الذى تقدمه لنا؟ أو بمعنى آخر، ما قيمة الحرية عند الإنسان أو ذلك الكائن الاجتماعى؟ وقبل أن يلرح هايك تصوره الخاص عن الحرية أوضح موقفه من قضية مهمة تعد جوهر نظرية الحرية وهى: هل هناك حرية واحدة أم حريات متعددة؟ ولستلزم ذلك بيان موقفه من بعض الحريات التى تصورها الفلاسفة والمفكرون عبر العصور المختلفة، فقدموا مفاهيم لها وحددوا مجالاتها. ويتعرض، هايك، لهذه التصورات باللقد والتفديد، وهذا ما يوضحه موقفه النقدى من الحرية السياسية التى يراها نوعاً واحداً من الحرية، وليست كل الحرية، وتعنى المشاركة السياسية للفرد فى اختيار الحكومة أو إدارة شئون الدولة، ولا يعنى ذلك التمتع بالحرية الكاملة، إذ إنه قد يقبل نظاماً سياسياً يوضح فيما بعد أنه فاشى أو نازى، ورغم دعوة هذا النظام إلى الحرية، وكما حدث فى أوروبا فى النصف الأول من القرن العشرين. كما يرفض معنى الحرية للباطنية أو الميتافيزيقية أو الذاتية، لأنها تملأ

الضرورة لا الفعل، فهي تقوم على الإرادة الذاتية للفرد بصورة مطلقة، ولا تسمح له بالاختيار الحر أو حرية الفعل. ويتحدد موقفه من حرية القدرة على الفعل من خلال التصور الخاطئ عدد أنصار هذا النوع من الحرية، بأنها السعى إلى القوة أو الثروة، فالحرية ليست بهذا المعنى. وي طرح هايك تصوره أو رؤيته الخاصة للحرية، فإذا بها رؤية سلبية تعنى انعدام القسر وانتفاء العبودية، فالفرد الحر من ليس عبداً. وعندما نتحقق الحرية الفردية تقوم الحضارة الحرة، فكلاهما مرتبط بالأخر. ويقدم هايك تصوره للقوى الخلاقة لهذه الحضارة أو فعاليتها، ويرأها ممثلة في المعرفة المترامية، والتي تنمو بصورة تلقائية، ويعتمد نموها على أدراك حقيقة مؤكدة وهي جهل الإنسان، ويعد هذا الجهل محور نظريته عن المعرفة الإنسانية وتأتي الخبرة كعامل فعال في بناء الحضارة، فهي نتاج التراكم المعرفي والتجارب الناجحة لأجيال سابقة، وعن طريق اكتسابها يمكن للحضارة أن تأخذ طريقها إلى التقدم. وعندما يتحدث عن حرية الفكر وحرية العمل باعتبارهما فعاليتين من فعاليات الحضارة الحرة يتبدى نزعه العملية أو التطبيقية، فيرفض وضع حرية الفكر في مكانة أسمى من حرية العمل، ففي مجال الفعل وحده تظهر كل إبداعات الإنسان في اختيار أفكار ووسائل جديدة تؤكد حريته. وتمثل حرية المناقشة عنده الصرح الشامخ للحرية، إنها عملية اختيار حر، أما التنظيم فهو جزء من المناقشة. ويتعرض هايك لمسألة عميقة وشائكة في الآن نفسه وهي العلاقة بين الحرية والعقل، فيرى أن هناك تراثين للحرية في الغرب: التراث الإنجليزي، والتراث الفرنسي. ويبدو هايك، منحازاً للأول. وعندما يقوم بدراسة نشأة النظام التلقائي أو النظام الموسع للتعاون البشري أو اقتصاد السوق فإنه يراه نظاماً تلقائياً يقوم على النظم التي نشأت وتطورت على النحو تلقائي، وتشمل نظم الأخلاق، الدين، اللغة، القانون.. ألخ عن طريق الماديات والتقاليد المكتسبة، والتي تم تطعيمها عبر الأجيال. وعندما يناقش مفهوم التطور الاجتماعي فإنه يرفض مقولات الداروينية الاجتماعية عن مشابهة التطور الاجتماعي للتطور البيولوجي. وعندما يطرح تصوره لمفهوم الحرية باعتباره مبدأ أخلاقياً. فإنه يقدم قواعده العامة المجردة للسلوك الإنساني، في مقابل القول بأن الأخلاق من وضع العقل الإنساني. ويحصر دور العقل عنده في التنسيق بين العقول الإنسانية المنفرقة من أجل تنظيم المجتمع الإنساني. إن العقل الإنساني لا يتسم بالكمال أو المعرفة النامة بكل الحقائق، ومن ثم فإن الدور الذي يلعبه ينبغي أن يكون محدوداً. ومن هذه التصورات تشكلت قيمة الحرية عند هايك.

أولاً: حرية أم حريات؟

١- نقد الحرية السياسية.

يليه هايك إلى أن استخدامه لكلمة Freedom يعد تعبيراً عن «الحرية المدنية»، حتى لا يبدو ملتبساً مع ما يسمى «بالحرية السياسية»، وينشأ هذا الالتباس في رافع الأمر من اشتقاق كلمتي «مدنى»، «سياسى»، على التوالي من كلمات لا تينية، ويونانية بنفس المعنى. ومن ثم يتعارض استخدام مصطلح أو كلمة Freedom بمعنى الحرية السياسية مع استخدام هايك له، وتعنى الحرية السياسية مشاركة الأفراد في اختيار حكوماتهم، وأيضاً مشاركتهم في عملية التشريع، والتحكم في إدارة شئونهم الاجتماعية. وقد تم اشتقاق مفهوم الحرية السياسية من تطبيقه على الجماعات الإنسانية ككل بإعطائهم نوعاً من الحرية الجماعية. ولا يعد الناس وفقاً لهذا المعنى أحراراً بالضرورة، إذ إن حريتهم مرتبطة بالمشاركة في هذه الحرية الجماعية (السياسية). إن الغرباء - الأجانب - الذين يقطنون الولايات المتحدة لا يتمتعون بحرياتهم الشخصية كاملة، لأنهم غير مشاركين في الحرية السياسية^(١) ويظل هؤلاء من وجهة نظره غير أحرار بالضرورة، فطالما أنهم لا يمتلكون حق التصريب الممنوح لأبناء للوطن، والذي يخول لهم بالتالى المشاركة في تحديد أو اختيار الحكومة، فإنهم غير أحرار. ولا تعد الحرية السياسية أو الحقوق السياسية جوهرأ أصيلاً لتحقيق الحرية

الفردية، ففي بعض الأحيان تصبح أداة لكبت الحرية إذا لم يوفق الأفراد في اختيار النظام السياسي أو الحاكم، وقد يكون الأمر نوعاً من الخداع، عندما يعلن الحاكم أو السلطة السياسية عن تبنيها لقضية الحرية الفردية، ثم ما يلبث الاستبداد أن يشق طريقه لتنتفي معه الحرية. حقاً إن صوت الفرد في عملية الاقتراع أو الانتخاب قد يسفر عن نتيجة لا يمتثلها، فقد يأتي بحاكم أو سلطة مستبدة أو فاسدة تطيح بحريته أو مصالحه الخاصة، لكن من الطبيعي والمعتاد أن تفرز الأوضاع النيابية في البلاد الديمقراطية نقائص عديدة وعيوب مستحكمة. ومن أجل الحصول على التأييد الجماهيري يحدث الرياء واللفاق والخداع. لكن هذا شر لابد منه في ظل النظم الديمقراطية. وتتفق وجهة النظر التي يقول بها «هايك» مع دعوى الحركة العمالية والنظم الشمولية في اتهاماتها الموجهة ضد الديمقراطية ورسوماتها التي تتضح بقوة في ظل الأوضاع النيابية التي تفرزها تلك النظم. ومن المهم أن نتذكر أن كل قانون، وكل حكومة في ذاتهما يحملان قدراً ما من الشر. وهذا أمر يتم تبريره بمتعتهما لشرور أخرى أعظم، يستلزم كل استئصال لسلطة الدولة فحصاً دقيقاً للغاية، ويلزمه أيضاً الحد من هذه السلطة. وهذا أمر مقبول مالم يقض ذلك إلى قيام حكم استبدادي Private tyr-anny^(٧).

وفي مقابل نقد الحرية السياسية أو الحقوق السياسية للفرد، توجد وجهة النظر التي تعتبر الحرية السياسية محضاً أصيلاً إلى الحرية بمعناها الحقيقي. «إن الحقوق الدستورية للمواطن هي شرط أساسي للحرية والمواطن المحروم من هذه الحقوق غير حر»^(٨). وهكذا فإن سمات الحرية السياسية لا تنفي أهميتها القصوى في تحقيق الحرية الفردية. وعلى العكس من ذلك، فإن الارتباط القائم بين الموافقة أو قبول النظام السياسي، والحرية الفردية، هو أحد مصادر الفوضى الشائعة في معاني الحرية، ويمكن الخطر المائل في هذه الفوضى في الاستئصال للفاوض للحرية السياسية الذي يفضي إلى حقيقة مؤلها: أن الفرد قد يصوت بنفسه على عبوديته. وقد رأينا في الحقيقة أن ملايين النازيين قد يضعون ثقتهم في طاغية، وهذا ما عرفه جيلنا، فاختيار إحدى الحكومات لا يعد بالضرورة ضماناً للحرية. وعلاوة على ذلك، فإن من المهاراة مناقشة قيمة الحرية، إذا كان للنظام الذي وافق الناس عليه يعد نظاماً حراً.^(٩) وعلى النقيض من هذا التصور، فإن الاقتراع أو التصويت يمثل تعبيراً عما

يدور في عقل المقترح أو ما يمكن تسميته بروح الإقتراع. إن صوت المقترح أو المنتخب يمنحه بذاته، ولأجل ذاته، ومن أجل مصلحته الخاصة، لا من أجل الصالح العام، والذي يتوقف بدوره على اقتراع للفرد. (٥).

إن اللقد الموجه إلى الحرية السياسية من قبل «هايك» يكشف أيضاً عن موقفه من النظم الديمقراطية وأوضاعها النيابية، والتي تعتبر الحقوق السياسية للفرد أو المواطن أمراً جوهرياً يعد استلابه ضرباً من ضروب الاستبداد والقهر. وعلى الرغم من أن هذه الحقوق قد تثمر نظاماً مستبدًا، إلا أنها أمر ضروري لممارسة الديمقراطية. ومن المعروف أن الناس قد وافقوا على أمثال «هتلر» و«موسوليني» في البداية انجذاباً للآمال والطلعات والشعارات التي رفعها كل منهما، والتي أسفرت فيما بعد عن النازية والفاشية، أن كل منهما قد أحكم خداعه بالربط بين الحرية الفردية والحرية القومية، حرية الفرد في تحقيق غاياته، وحرية الشعب في أن يحقق تطلعاته إلى القوة والرفاهية والسيادة. وقد أسفر هذا الربط بين الحرية الفردية والحرية القومية عن نتائج وخيمة فالتحمت الأولى، وانتكست الثانية تحت وطأة الحرب التي جلبت الهزيمة، ومعها تدمير الحرية بكل معانيها.

ويقبل «هايك» تطبيق مفهوم الحرية السياسية بصورة جماعية ممثلاً في الرغبة الحقيقية لدى شعب معين في الخلاص من استبداد الغير - الأحتلال الأجنبي - لكي يقرر بنفسه مصيره، ولكن بالنسبة للفرد فإن هذا المفهوم لا يحقق الغاية المرجوة منه وهو تحقق الحرية بمعناها الاصيل. غير أن التفريق بين ما هو جماعي وما هو فردي، لا يعنى عدم جدوى الحرية السياسية بالنسبة للفرد برغم كل مشاكلها، إذ إنها في نهاية الامر ضمان لحريته. وفرصة لتأكيد إرادته، ومجالاً خصباً لتبادل الأفكار والآراء حول أفضل النظم السياسية التي تتيح للفرد مجالاً أرحب لتحقيق أهدافه الخاصة. وما يثير قلقه هو ذلك التعاطف العام بين المدافعين عن الحرية الفردية وغيرهم ممن يتبدلون الدفاع عن الحرية القومية، وقد أفضى هذا على الدوام إلى تحالف مثير للقلق بالنسبة له، بين الحركات الليبرالية والقومية أثناء القرن التاسع عشر. ويرغم مشابهة مفهوم الحرية القومية لمفهوم الحرية الفردية، إلا أنه ليس هو ذاته، فلم يلق للضلال من أجل الحرية القومية موازنة أنصار الحرية الفردية - على

الدوام^(٥) ويفضل الناس أحياناً أن يحكمهم طاغية من بين جلسهم على أن يحكمهم حاكم ليبرالي ينتمي لسلطة أجنبية^(٦).

وإذا كانت الرغبة في الحرية الفردية، والحرية الجماعية تقوم على مشاعر وأحاسيس متشابهة، إلا أنه من الضروري الاحتفاظ بمعى كل مفهوم على حدة. ويقصد «هايك» بذلك أن الحرية للسياسية هي نوع من الحرية، لكنها ليست كل الحرية، ومن الممكن تطبيقها على الجماعات أو الشعوب لا على الفرد. وقد يؤدي الخلط بينهما إلى ضياع مفهوم الحرية الفردية في سياق الحرية الجماعية، بل قد تستخدم الحرية كوسيلة للتسلط وممارسة القسر على الفرد كما هو الحال في النظم الشمولية. ويقدس «هايك» مقولة أليكسيس دي توكفيل^(٧): إن الديمقراطية توسع نطاق الحرية الفردية بينما تقيد الاشتراكية.. فالإشتراكية تجعل كل إنسان مجرد أداة فحمب، فالديمقراطية والإشتراكية ليس بينهما سوى كلمة واحدة المساواة، لكن ثمة إختلافاً، إذ تبحث الديمقراطية عن المساواة في الحرية أما الاشتراكية فببحث عن المساواة في التقييد والاستبعاد^(٨).

لكن يطرح هذا الاقتباس تناقضاً عند هايك، فهو عندما يتخذ اعتبار الحقوق السياسية للفرد أو الحرية السياسية جوهر الحرية الاصيل، فإن ذلك يعد هجوماً على النظم الديمقراطية التي تمثل هذه الحقوق عماد وجودها. لكنه عندما يقارنها بالنظم الإشتراكية، فإنها تصبح عندئذ الحافظ الامين للحرية الفردية، وبالتالي تسقط دعاويه عن سوءاتها وأنها قد تشكل انتهاكاً للحرية للفردية بمعناها الاصيل، أم أن المسألة هي مجرد دعوى للديمقراطية بأوضاعها اللبائية المتردية، لكن في مقابل الاشتراكية تصبح هي الخاية المرجوة!!!

(٥) يرمز بملء «الأم المتأخرة من حق تقرير المصير، ويدعى له من أجل ذلك وينهى أن نخرج من حديقنا عن الحرية الأم المتأخرة التي يكن فيها المجتمع بمثابة التتار». إنه يتبع في يد المستعمر المبرور لكفى لممارسة كل أنواع القتل والسيطرة والقتل.

(٥٥) أليكسيس دي توكفيل A. de Tocqueville (1805-1859) كاتيب فرنسي سويس، سافر إلى أمريكا لدراسة النظم الدبلوماسية عام 1832، استقال من عمله وانتقل محمياً. نكها واتمعت إلى الممارسة الليبرالية. ومن أهم أعماله الديمقراطية في أمريكا.

- د. جابر الربيع الكيلاني، كمال زهير، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1974، ص 169.

٢- نقد الحرية الباطنية (الميتافيزيقية)

يرفض بعض الفلاسفة أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة، أى يجعل للحرية مفهوماً سلبياً. وعلى النقيض من ذلك، ينكر هايك تصور الحرية كضرورة، هذا التصور المائل في الحرية الميتافيزيقية، غير أنه يقر بارتباط هذه الحرية أكثر من غيرها بالحرية الفردية، ولذا يتم الخلط بينهما. تشير هذه الحرية إلى مدى استرشاد الفرد في أفعاله بإرادته عن طريق عقله أو اعتقاده الراسخ أكثر من استرشاده بحافز أو طرف لحظي، ونقيض هذه الحرية ليس ممارسة القسر من قبل الآخرين، وإنما الانفعال الوقتي واللصق العقلي أو الأخلاقي^(٨).

إنه ينتقد وصف الحرية بأنها المدى الذى يستطيع الإنسان أن يصل إليه فى أداء فعل معين وفقاً لإرادته الخاصة فحسب. ويذهب إلى أنه يلغى التعامل مع مفهوم الحرية الباطنية بمعزل عن تلك الفوضى الفلسفية المسماة «بحرية الإرادة». وقد تمت ملاحظة الاختلاف القائم بين مفهوم الحرية الباطنية، والحرية بمعنى انعدام القسر بصورة واضحة عند المدرسين فى العصر الوسيط، الذين ميزوا بدقة بين الحرية كضرورة، والحرية كفعل^(٩).

ويفصل هايك بين قضية قدرة الإنسان أو عدم قدرته على الاختيار العقلاني من بين بدائل، أو تصميمه على القيام بفعل ما عن قضية خضوعه أو عدم خضوعه لإرادة الآخرين، أى ممارسة القسر أو عدم ممارسته. ويرى أن الحرية الباطنية، والحرية بمعنى انعدام القسر يتحددان معاً وفقاً لكيفية استخدام الفرد لمعرفته الخاصة فى التعامل مع الفرص المتاحة. ويحيل بذلك كلاهما إلى نظرية المعرفة، فكلاهما مرتبط بمدى معرفة الإنسان أو جهله، إن المعرفة تجعل الإنسان حراً. ويقصد هايك بالمعرفة تلك المعارف المتفرقة بين البشر، فلا يوجد معرفة كاملة مركزة فى عقل فرد واحد، وهو بذلك يدحض عقلانية الفعل بصورة تامة. إن المعرفة الكاملة يمكن قبلها عنده كتمرين أولى فى علم المنطق، لا بوصفها تفسيراً لعالم الواقع، إذ أن هذا العالم يتضمن الكثير من الوقائع التى لا نعرفها، ومن ثم تصير هذه المقولة ضرباً من ضروب الزعم والخداع، مع الوعى بأن ذلك لا يمنعنا من طرح الاسئلة، ومحاولة الأجابة عليها دون أن تكون لدينا اجابات جاهزة عن تلك الاسئلة.

٣- نقد حرية القدرة على الفعل

يرى «هايك» أن التحول من مفهوم الحرية الفردية إلى مفهوم الحرية بوصفها قدرة على الفعل هو مغالطة تتخذ من التراث الفلسفي الذي استخدم في تعريفه للحرية كلمة restraint بمعنى الكبت أو التقييد للحرية. وفي المقابل جاء استخدامه لكلمة Coercion^(٥) بمعنى القسر أو القهر، أي الحرية بوصفها انعدام القسر. وربما كانت كلمة Restraint (الكبت أو التقييد) أكثر ملائمة إذا تذكرنا على الدوام معناها التام الذي يفترض مقدماً عامل الكبت أو التقييد الإنساني^(١٠). إن استعمال كلمة «الكبت» يقتضى سلفاً إن الإنسان مقيد بطبيعته، ثم ما يلبث أن يتخلص من قيده عندما يملك القدرة على الفعل، فعلى العكس من هذا التصور، تعنى الحرية انعدام القيود المفروضة من قبل آخرين على حرياتنا الفردية في اختيار وأداء فعل معين، ويبدو ذلك مقبولاً تماماً عند «هايك». وبعد هذا المعنى نافعاً لنا، إذ إن انتهاكات الحرية تتمثل إلى حد كبير في منع الناس من فعل أشياء معينة، بينما يؤكد القسر Coercion إجبارهم على فعل أشياء معينة، ويتماوى كلاهما في المعنى. ويبنى هذا التصور للحرية أنها صفة طبيعية لدى الإنسان، فلو انعدم القسر لتحققت الحرية بصورة تلقائية، ولأثمرت مؤسسات حرة - تلقائية تقوم بحماية وصيانة هذه الحرية. وفي مقابل هذا التصور جاءت حرية القدرة على الفعل، والتي قام «هايك» بمحاولة تنفيذها وبحض مقولاتها، والتي ترى الحرية الحقيقية في القدرة الفعالة على فعل شيء معين، أو أن الحرية هي طلب القدرة. فالحرية بمعناها السلبي المتمثل في انعدام القسر لا تمثل الحالة النهائية للحرية أو الجوهر الأصيل لها، فالحرية الإيجابية تبرز مسئولية الفرد تجاه اختياراته وطبيعة سلوكه «إنها تتضمن: أولاً: كفاءة في العمل، ومقدرة على تنفيذ الخطط... ثانياً: تحنوى القدرة على تنويع الخطط، وإحداث تغيير في العمل، والتعامل مع كل ما هو جديد. ثالثاً: تعنى إمكانية أن تصبح الرغبة والاختيار عاملين مؤثرين في الأحداث»^(١١).

(٥) يعنى الفعل بالقسر (Coerce): الإجبار أو الإكراه من قبل قوة ما، أو سلطة قائمة على القوة.

The short Oxford English Dictionary, Oxford University Press, London, 1933.

ومعنى آخر: التقييد بواسطة القوة، سواء كان هذا عن طريق القانون أم سلطة الحاكم.

New Webster's Dictionary, Delair Publishing, N.Y. 1981. P. 97

كيف يمكن أن تحقق الحرية على الوجه الأفضل بمعناها السلبي فحسب؟ وما هي قيمة الاختيار والرغبة في فعل شيء معين دونما القدرة على أداء هذا الفعل؟ هذا ما تطرح الحرية الإيجابية الحل السليم له، والذي يتمثل في حالة التناسق بين الاختيار والقدرة على استخداذه بصورة صحيحة. إن الحرية الإيجابية أو حرية القدرة لا يمكن إغفالها عند تعريف الحرية، ولا يمكن بالتالي طرح التعريف السلبي للحرية باعتبار أنه وحده للتعريف الصحيح لها. ويرى «هايك» أن تعريف الحرية بوصفها قدرة يفضي إلى تعريفها بوصفها السعى إلى اللذة، أي مماثلة القدرة باللذة، لكنه يتذكر عقيدته الليبرالية وإيمانه بالملكية، وبالتالي احترامه العظيم للذرة فيقول: «إن الحرية والذرة من الأشياء العظيمة التي يرغب فيها معظم الناس، ورغم حاجتنا إليهما لتحقيق ما نصبر إليه، إلا أن كلاً منهما يظل مختلفاً عن الآخر»^(١٢).

وفي سياق رفضه لمفهوم الحرية الإيجابية، وإيمانه القوي بالحرية السلبية، ينكر «هايك» فكرة «التحرير»، أي التحرر من المبادئ الأخلاقية التقليدية. «إن هؤلاء الذين يدافعون عن مثل هذا التحرر، سوف يدمرون أسس الحرية، ويسمحون للناس بأن يفعلوا ما سوف يحطم بصورة يتعذر إصلاحها تلك الظروف التي جعلت الحضارة ممكنة، فيما يسمى «بتحرير اللاهوت» بصفة خاصة داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في أمريكا الجنوبية»^(١٣) ولا تقتصر هذه الحركة على أمريكا الجنوبية فحسب^(١٤)، لكنها في كل مكان حيث يتبرأ الناس من عادات مكنت الجنس البشري. كما يرى هايك - من الوصول إلى حجمه ومدى تعاونه الحالي. ويهيل «هايك» دعاوى التحرر هذه إلى أفكار فولتير، بلناتام. راسل، وأيضاً جون ستيوارت مل، فيرى أنهم جميعاً يشهدون حرية أشمل وأعم في مقابل التخلي عن الالتزام القانوني أو قواعد سلوك معينة.

ويشير إلى أنهم يشهدون حرية الهمج أو الحرية بلا قانون أو ضابط. ويكشف هذا الموقف عن رجعية «هايك» وعدم إيمانه بالتغيير أو طرح مفاهيم جديدة للحرية. إن اختلاف الحريات باعتبارها أنواعاً مختلفة من نفس الجنس هو مصدر الهراء الخطير، إنذاراً حيلة لفظية تؤدي إلى نتائج عبثية، فليست الحرية بمعنى القدرة على الفعل أو

(٥) من الجدير بالذكر أن مواقف ديمسح حفي هي أول محاولة لتأسيس لاهوت للتحرر في الإسلام.

الحرية السياسية أو الحرية الباطنية بحالات من نفس الجنس، أى اعتبارها حالات الحرية الفردية، فلا يمكن التوضيح بالقليل من بعضها للحصول على المزيد من البعض الآخر، إذ إن التوازن عامل مشترك فى الحرية. وينكر على المذهب الواقعى فى الفلسفة أو ما يعتبره النمط الأكثر فجاجة، افتراضه وجود عامل مشترك بين الحالات المرتبطة بكلمة الحرية. إننا نرغب فى ذلك، ولأسباب مختلفة، غير أن حضور تلك الحالات أو انعدامها له آثاراً مختلفة، طالما كان بوسعنا الاختيار فيما بينها، ولا نستطيع فعل ذلك بالتساؤل: أى حرية نافعة بصورة كلية؟ مع الإقرار بأن حصيلة القيمة ستكون أعظم فى ظل تلك الحالات المختلفة،^(١٤). وهكذا يرفض «هايك» كل المعانى الإيجابية للحرية، ولينظر المعنى السلبي لها هو المعنى الذى يؤمن به، ويرى أنه المعنى الوحيد الذى يحقق الحرية بصورتها الأصلية.

٤ - تصور هايك للحرية

يقدر «هايك» أنه لا فرق فى المعنى بين كلمتى «Freedom»، «Liberty»، فكلاهما يمكن استخدامهما بنفس المعنى (الحرية)، مع تفضيله لكلمة «Liberty»، لأنه يراها أكثر ملائمة مع الحد الأدنى من سوء استعمال الكلمة، غير أنه فى أحيان أخرى يستعمل كلاً منهما بمعنى مختلف فيقول: «أصبحت الآن الحرية Freedom (الحرية المدنية)، والحرية Liberty (انعدام القسر) كلمتين ذاتى سمعة سيئة لسوء استخدامها حتى يكاد المرء يتردد فى استعمالهما للتعبير عن المثل التى يمثلانها فى الفترة السابقة»^(١٥). إنه يستخدم كلمة Freedom للتعبير عن الحرية المدنية أو حرية الفرد باعتباره عضواً فى مجتمع، إنها تعنى منزلة أو حالة الفرد الحر أو المنتج الذى يتميز بأنه ليس عبداً. «ويقسم تاريخ الإنسان، أو على الأقل الإنسان الأوربي إلى قسمين: حر، غير حر، ولذلك معنى محدد إذ إن الحرية بالنسبة للإنسان الحر تختلف إلى حد كبير عنها لغير الحر، ويتمثل هذا الاختلاف فى درجة الاستقلال الذى يتمتع به الإنسان الحر، والذى لا يملكه العبد على الإطلاق»^(١٦).

ويكشف تصور «هايك» للحرية عن أولى تناقضاته المتعلقة باستخدام كلمتين للدلالة على نفس المعنى فى سياق معين، لكنه فى سياق آخر يراهما مختلفين، وإن كان

يفضل كلمة Liberty، لكنه لا يلبث أن يوضح تفضيله بأن اختياره لها ليس باعتبارها الكلمة الأكثر ملائمة للتعبير عن الحرية، بل لأنها الأكثر ملائمة من حيث سوء الاستخدام، ثم يعود فيقرر أن كلمة Freedom تعنى الحرية المدنية أو حرية الفرد في المجتمع أو الحالة الاجتماعية التي يكون عليها الفرد في المجتمع، أى منزلة الفرد أو الانسان الحر المنتج في المجتمع. ويمكن إرجاع هذا الخلط بين الكلمتين إلى نقاس «هايك» عن التحليل الشامل لهذين المصطلحين في إطار مرجعى يهتم بسياقتهما التاريخية والاجتماعية. وفي محاولته التخلص من هذه المشكلة يحيل مفهوم الحرية المدنية Freedom إلى مفهومها السائد عند اليونانيين القدماء، فهي عندهم تعنى تمتع المواطن أو عضو المجتمع الأثينى بكافة الحقوق الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، أما العبيد فكانوا بمثابة الجسم أو المادة اللازمة لسيطرة الروح وحركتها وانتاجها وقد تم تجريد العبيد من كل حقوقهم، فى مقابل إعطاء كافة الحقوق للمواطن الحر. ومن التراث اليونانى، ومفهومه للحرية المدنية Freedom، إلى التراث الليبرالى البريطانى ومفهومه للحرية، يطرح «هايك» تصوره للحرية فى سياق هذا التراث الذى يناصره بقوة. ويرجع تفضيله «للتراث البريطانى» عن نظيره الفرنسى إلى أن الأخير يفضى - من وجهة نظره - برويته العقلانية إلى الديكتاتورية، والحكم الشمولى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن التراث البريطانى يعقد أسيرة قوية بين مفهوم الحرية السياسية، والحرية الاقتصادية، ويبدو هذا ملائماً لأفكاره. إن كليهما متلازم، ذلك أن المبدأ الأساسى للحرية هو قصر سلطات القسر لدى الحكومة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك العادل، ويحرم هذا القسر الحكومة من سلطة التوجيه أو فرض السيطرة على الفعاليات الاقتصادية للأفراد^(١٧) ويعد هذا التصور للحرية تصوراً قانونياً، إذ إنه يتمثل فى تحديد سلطات الحكومة، ومن ثم إطلاق حرية الفرد فى العمل. ويلانم هذا التصور رؤية «هايك» عن تلازم الحرية والقانون. إنه يؤكد أن مفهوم الحرية فى أوج ازدهار المذهب الليبرالى يعطى بصورة مبدئية، أن الإنسان الحر هو الذى لا يخضع للقسر المستبد، ومن أجل حماية الإنسان فى المجتمع من هذا القسر، كان لابد من فرض قيد على الناس يمنعهم من إمكانية ممارسة القسر على الآخرين. ويثار تساؤل عن ارتباط المذهب الليبرالى بالقانون أو وضع مفهوم الحرية الليبرالى فى سياق نظرية القانون، فهل يمكن أن تكون الحرية الليبرالية واقعة تحت سيطرة القانون؟ إن

الحرية الليبرالية بصفة عامة تعنى انعدام كل العوائق المثبطة لحرية الفرد وفعالياته الإنسانية، هذا ما قرره الرواد الليبراليون الأوائل بدءاً بـهوبز Hobbes فى مقولاته الشهيرة: «إن الحرية هى انعدام كل العوائق الخاصة للحركة»^(١٨) وبهذا المعنى فإن الحرية تبدو متسقة مع الضرورة، مروراً ببنتام Bentham الذى يعتبر أن كل قانون شر، طالما أنه يعد انتهاكاً للحرية، وصولاً إلى رسل Russell الذى يعرف الحرية بأنها عدم وجود عقبات أو عوائق تمنعنا من تحقيق رغباتنا، لكن «هايك» يرفض هذه المقولات، بل ينفدها ويحعضها، ويراها تعبيراً مؤكداً عن حرية الهمج، أى الحرية بلا قانون أو ضابط، ويحدد موقفه فى ظل إيمانه العميق بضرورة ارتباط الحرية بالقانون، ومن ثم جاءت مشايعته للتراث البريطانى بصفة خاصة، إذ إن هذا التراث قد طرح مفهومه للحرية فى ظل القانون - خاصة ديفيد هيوم - إنه يرى فى الحرية الليبرالية غير المؤكدة فى ظل القانون حالة من الفوضى، فهى ليست من الحرية فى شيء. لكن الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية بين نظريات الحرية، بل تنفى ضرورة تنظير الحرية. هذا هو الدرس الذى تمدنا به الليبرالية فى كل زمان ومكان^(١٩). وفى مقابل هذا الرأى، يرى «هايك» ضرورة التنظير للحرية فى ظل القانون أو قواعد الملوك العادل، حتى وإن تعارض مع مفهومه للحرية التلقائية أو التطور الحر- التلقائى - للأفعال الإنسانية. إن الذى يحدد حرية كل فرد هو حماية حرية الآخرين، وهذا المعنى لا يتفق مع ما يمكن تسميته أحياناً بالحرية الطبيعية، أو حرية كل فرد بمعزل عن الآخر، مع الوعى بأن هذه الحرية غير التصور القائل بأن الحرية صفة طبيعية لدى الإنسان، ولو انعدم القصر لتحققت الحرية بصورة تلقائية، ويوافق هايك على هذا المعنى تماماً «إن الحرية الليبرالية تختلف بصورة قاطعة عن الفوضوية، وينبغى إزالة كل العوائق الأنسانية التى تحد من المساعى الفردية لتحقيق أهدافها فى ظل القانون»^(٢٠) إن الحرية عند «هايك» هى الحالة التى يكون فيها الإنسان غير خاضع للقصر من قبل إرادة الآخر المستبدة. وبناءً على ذلك يكون معنى الحرية سلبياً. وفى مقابل طرح هذا المعنى أو المفهوم للحرية، فإن المعنى الإيجابى لا يمثل خطورة بالمعنى الحقيقى على الحرية. «إن الحرية الإيجابية ليست القدرة الكلية على الفعل، أى القدرة على تحقيق كل رغباتنا، لكنها مجموعة من القدرات اللازمة للفعل، وهى محددة، ومتعينة، ومتغيرة على الدوام»^(٢١) ويصير الأمر عند «هايك» أن

الحرية ليست في حاجة إلى تعريف، وإنما مصطلح القسر Coercion . ففي ظل المفهوم السلبي للحرية - انعدام القسر - لا جدوى من كل تعريفات الحرية الأخرى، فهذا المفهوم يتيح للفرد أن يعمل وفقاً لقراراته ومخططاته الخاصة فحسب. وهذه الرؤية تبدو متصلة مع إيمان هايك بالحرية التلقائية أو تلقائية الفعل الإنساني دونما عائق أو تدخل من قبل فرد أو سلطة معينة. لكن كيف يعمل الفرد وفق مخططاته في ظل قانون يقيد أفعاله؟ ويبدو أن هايك لم يلق بالأل لهذا التناقض، وهو بصدد إتاحة الفرصة للفرد أن يعمل وفق اختياراته، ووفق المجرى الطبيعي لهذا الفعل، أي تلقائية، مع انعدام أو التدخل الذي قد تمارسه إرادة أخرى تغير من تلقائية هذا الفعل بصورة أو بأخرى، لكنه يريد ألا تترك الأمور على إطلاقها أو إلى المدى المفتوح على الإطلاق لأي فعل ممكن، فيقرر وجوب قواعد عامة للسلوك العادل أو القانون ليحد من فوضى الحرية، لكنه يمس أن هذا القانون قد يشكل عائقاً حقيقياً أمام تلقائية الفعل الفردي، ومن ثم تبقى ثنائية الحرية والقانون ليس بالمعنى الذي يقصده هايك بتحقيق الحرية في ظل القانون، وإنما ثنائية الحرية كفعل تلقائي، والقانون كمعائق أمام تلقائية هذا الفعل. إنه يبدو كمن يضع الحرية أمام الحصان أحياناً، ويضع ذات العربة خلفه أحياناً أخرى. ويتيح المفهوم السلبي للفرد أن يعمل وفقاً لقراراته ومخططاته الخاصة، طالما أنه غير مكره من قبل آخر على تنفيذ ما لا يوافق هذه المخططات الخاصة. وفي المقابل فإن الفرد الخاضع لإرادة غيره، والذي يجبره على تنفيذ خطط ما لتحقيق أغراض معينة، ذلك الفرد غير حر. وينبغي الوعي بأن هذا الإكراه أو القسر قد يتمثل في إتيان فعل معين أو عدم إتيانه، فالأمر مرهون في النهاية بإرادة الآخر، ووفقاً لرغباته. إن القسر لا يعنى فرض القيام بفعل معين، لكنه أيضاً قد يعنى عدم القيام بهذا الفعل، أي أن القسر الذي يمارسه فرد أو سلطة معينة قد يأخذ شكلاً أو أمراً إيجابياً - أفضل كذا - وقد يكون أمراً سلبياً أو ناعياً - لا تفعل كذا - وهذان الأمران يشكلان في كل الأحوال انعداماً للحرية. «إن التعبير الذي حظي باحترام بالغ على مر الزمن وغلب استخدامه في وصف الحرية هو استقلال الإرادة المستبعدة للآخر»^(٢٤) ويرى «هايك» أن هذا المعنى هو الأكثر قدماً للحرية، أو بالأحرى معناها الشائع. وي طرح هذا المعنى ضد الفوضى الناتجة من تعدد مفاهيم الحرية ومعانيها، إذ إن الحريات ليست أنواعاً مختلفة من نفس الجنس، بل هي حالات مختلفة تماماً، فهناك «حريات من،

«وحریات لأجل»، بينما تبقى الحرية عنده ذات مفهوم واحد فقط، هذا المفهوم كامن فى شعورنا، إنه يشير إلى علاقة الناس ببعضهم البعض؛ يعنى القسر عندئذ انتهاك هذه العلاقة، والمقصود من ذلك أن نطاق الممكّنات الطبيعية الذى يختار فيه الفرد من بين بدائل، ليس وثيق الصلة وعلى نحو مباشر بالحرية. «وعلى سبيل المثال: إن متسلق الصخور الواقف على مرتفع خطير، والذى لا يرى سوى وسيلة واحدة فقط لإنقاذ حياته هو حر من غير شك، إذ أنه من الصعب القول أن لديه فرصة للأختيار، فما يزال لدى معظم الناس شعور كافى بالمعنى الأصيل لكلمة حر، ليرأ أنه لو كان نفس المتسلق واقعاً فى صدع عميق، وغير قادرين على انقاذه فإنه يصبح فى تلك اللحظة فقط غير حر، وعندئذ يمكن الحديث عنه ككائن «فاقد للحرية، أو «مقيّد»^(٢٣)، إنه يريد أن يلحى نطاق الممكّنات الطبيعية، عن مجال العلاقات الاجتماعية، وفى نفس الوقت يؤكد صلة مفهوم الحرية بمفهوم القسر. وي طرح هذا المثال تساؤلاً: هل لدينا فى الحقيقة موقف لا يستطيع فيه الشخص الأختيار ويبقى حراً؟ إن اختيار «متسلق الصخور» هو اختيار الوسائل Choice Of means، لكن عند افتراض تعريف الحرية بمعنى الاختيار فإن هذا التناول يستوجب الإشارة إلى اختيار الغايات Choice Of ends^(٢٤) لكن حالة الحرية عند «هايك» ليست اختياراً للغايات أو الوسائل، أو الإعلاء من شأن إحداهما على الأخرى، إنها حالة يتمكن فيها الفرد من استخدام معرفته لتحقيق أهدافه الخاصة، ولكى يتحقق هذا الاستخدام لابد أن يكون الفرد غير خاضع لإرادة أخرى، إنها حالة تختلط فيها الحرية، بالمعرفة، بالمنفعة، ويكشف هذا الخلط عن أمرين أولهما: أضفاء طابع أخلاقى (الشر) على القسر باعتباره عائقاً أمام تحقق الحرية، وأيضاً أضفاء طابع معرفى باعتباره عقبة كؤود أمام معرفة الفرد للخاضع للقسر من قبل آخر، فى المقابل تحقق هذه المعرفة أغراض الفرد الخاصة. ثانيهما: ويتعلق بالأمر الأول، وهو تداخل ما هو أخلاقى مع ما هو معرفى عنده، وإن حاول جاهداً تغطية هذا التشوش تحت مسمى تصور العقل الإنسانى أو جهل الإنسان الذى يقضى إلى عدم التزامه الأخلاقى بقواعد السلوك العادل التى تتيح له حرية الفعل. وبالتالي تحقيق مصالحه الخاصة.

ويمكن إدراج المفهوم السلبى للحرية مع مفاهيم أخرى سلبية تمثل أهمية قصوى للإنسان وهى: السلام، والأمن، والهدوء، وتعنى هذه المفاهيم اتعدام عواقب معينة

وتصبح إيجابية فحسب وفقاً لما نصنعه بها، وهي أيضاً لا تقدم لنا امتيازات خاصة أو فرصاً معينة. إنها ندعنا فقط نقرر كيف يكون تعاملنا معها طبقاً للظروف المحيطة بنا، ومن ثم تبقى الحرية عند «هايك» ممثلة في انعدام القسر، أما الحريات الأخرى فتظهر فقط عندما نفتقد هذه الحرية. ويأخذ القسر مجراه المستبد. ويبقى القسر واحداً، وإن تعددت الظروف، فالقوى التي تمارس القسر تمنع الفعل الفردي من الوصول إلى أهدافه. وبالتالي فإن فعالية هذه القوى تحرم الإنسان أو الفرد من حريته، ولذلك تشكل الظروف المعادية للحرية. وبصوره عكسية فإن انعدام مثل هذه القوى أو وجودها غير الفعال يشكل ظروفاً ملائمة للحرية. ومن ثم فبدلاً من الاهتمام بالقوى التي تمارس القسر، يجب الاهتمام بالظروف المعادية التي تعوق الحرية أو تمنع تحقيقها، وأيضاً الاهتمام بالظروف الملائمة التي تتيح الفرصة للفرد بأن يؤدي الأعمال التي تحقق آماله. (٢٥).

إن السبيل إلى الحرية - من وجهة التاريخية - يمر عبر تحقق الحريات الفردية، غير أن التصريح بفعل أشياء أو أفعال محددة ليس من الحرية في شيء برغم مسمى الحرية، إذ إن الحرية قد تبدو متسقة مع عدم التصريح بفعل أشياء محددة، وقد تختفى الحرية إذا احتاج فرد ما للتصريح له بفعل ما هو قادر على فعله. وي طرح هذا التصور تساؤلاً: ما هو الفرق إذن بين الحرية والعبودية؟ يجيب «هايك»: بأن السمة السلبية المميزة للحرية ليست وسيلة للحط من قيمتها، بل نحن مستعدون للتبني بأن هذا المعنى - انعدام القسر - هو معناها الأقدم، ويساعدنا في ترسيخ هذا المعنى الإختلاف الحقيقي بين موقف الإنسان الحر وموقف العبد (٢٦).

ويقصد «هايك» بالمعنى الأقدم للحرية ذلك المعنى الذي كان قائماً عند اليونانيين القدماء - المدن اليونانية القديمة - وهذا ما توضحه مراسيم تحرير العبيد، تلك المراسيم أو القوانين التي أعطتنا صورة واضحة عن أسس هذه المجتمعات. ففي المدن اليونانية القديمة كان يوجد أربعة حقوق للعبد المحرر وهي: أولاً: حق الأهلية القانونية، أي اعتباره عضواً آمداً في المجتمع. ثانياً: حق الحصانة ضد الاعتقال الاستبدادي. ثالثاً: حق العمل وفق رغبته. رابعاً: حق الانتقال من مكان لآخر وفقاً لاختياره، وقد اعتبرت هذه الحقوق شروطاً أساسية للحرية في القرن الثامن عشر،

والقرن التاسع عشر.. مع الوعي بإغفال هذه الحقوق لحق الملكية الخاصة فقط، لأن من حق العبد المحرر أن يمتلك^(٢٧) ويأضافه هذا الحق، فإن قائمة الحقوق هذه تحوى كل الأسس اللازمة لحماية الفرد ضد القسر. إنها لم تتحدث عن الحريات الأخرى التى ناقشها «هايك»، ولم تتحدث عن كل «الحريات الجديدة» - حق الأغلبية فى مقابل حق الفرد، «إن العبد إن يصبح حراً إذا حصل فقط على حق التصويب، أو متى بلغ درجة من الحرية الباطنية. لجعله أى شيء لكنه عيب مهما حاول الفلاسفة المثاليون إقناعنا بالعكس^(٢٨)» إن العبد يصبح محرراً من قيد الاستبداد متى خضع لتلك القوانين التى يتبعها أقرانه، وبالتالي يصبح قادراً على اختيار فعله، وإذا كان بوسع الأمتلاك، فلا يمكن لفرد أو جماعة من البشر إكراهه عندئذ على فعل ما يأمرونه به. وتكشف هذه الرؤية عن ارتباط الحرية والقانون والملكية، فهم يكونون ثلوثاً متلازماً.

إن تعريف الحرية عند هايك بانعدام القسر يستلزم تعريف القسر. إن القسر هو السيطرة على بيئة أو ظروف فرد من من قبل آخر، لكى يتجنب هذا الفرد شراً أعظم، فيرغمه على فعل مالا يتوافق مع خطته الخاصة، لكى يحقق غايات الآخر، فيما عدا معنى اختيار الأقل ضرراً فى موقف مجبر عليه، لأنه غير قادر على استعمال نكاته أو معرفته لتحقيق أهدافه^(٢٩). ويبدو هنا موقف هايك مع تعريفه للحرية بوصفها انعدام القسر، باعتقاده فى وجوب قيام الفعل الفردى على أساس معرفة الفرد الخاصة، فهذه المعرفة تخص الفرد وحده، ولا يمكن أن يشكلها متى شاء فرد آخر.

ويحيل «هايك» عبء الحد من ممارسة القسر إلى الدولة، لكن مع الأخذ فى الاعتبار وضع حد لسلطة الدولة، ويعد هذا الأمر إيضاحاً لما يجب أن يكون عليه منع القسر الذى يمارسه بعض الأفراد. «إن الواجب الذى على الدولة أن تنهض به فحسب حمايتها لمجالات الفعالية الفردية المعروفة ضد تدخل الآخرين، وأيضاً تحديد أو توضيح تلك المجالات الخاصة بالفرد، ليس بتخصيص مجالات محددة، لكن بإتاحة الفرصة لحالات الإبداع فى المجالات التى يحددها الفرد بذاته، بالاستناد إلى قوانين تبين له حكم ما سيفعله فى ظل المواقف المختلفة بكل أشكالها^(٣٠)» إنه يقصر وظيفة الدولة على حماية الفعاليات الفردية فحسب، أى أن وظيفتها سلبية، وليست إيجابية بمعنى السيطرة أو سلطة توجيه هذه الفعاليات نحو أهداف محددة، وبالتالي يتسق موقفه من الدولة مع تعريفه السلبى للحرية بوصفها انعدام القسر.

ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة

١- نمو المعرفة وإدراك الجهل الأنسانى

إن محور فلسفة «هايك» الاجتماعية هو نظرية المعرفة، والمغزى العميق لهذه النظرية هو تأكيد «هايك» على «جهل الإنسان»، ومحدودية معرفته. ومن خلال نظريته يطرح هذه التساؤلات: هل المعرفة الإنسانية مقصودة؟ هل يعي الإنسان طبيعة هذه المعرفة، ومن ثم يمكنه التحكم فيها أم هي نتاج تراث متراكم تلقائى لمعرفة الأفراد عبر العصور؟ ما مدى إدراك الإنسان لجهله ومحدودية معرفته؟ ومن خلال محاولة الإجابة على هذه التساؤلات يناقش «هايك» فعاليات الحضارة الحرة أو القوى التى تدعها من وجهة نظره.

ويستهل «هايك» كمادته الفكرية دليماً الماضى، فيؤكد صحة الحكمة السقراطية، والتى ترى أن بداية المعرفة عند الإنسان هي إدراكه لجهله، وهى أيضاً نقطة البدء فى فهم طبيعة المجتمع الذى يعيشه الفرد. إن المطلب الأول من أجل هذا الفهم هو ضرورة جهل الإنسان بالكثير مما يساعده فى تحقيق أهدافه^(٣١) ويصبح هذا الجهل الذى ينسبه هايك إلى الإنسان أمراً محتملاً عندما يقوم هذا الإنسان بصنع حضارته. إنه لا يدرك على أى نحو ستكون هذه الحضارة، فما هى إلا حصاة المعرفة المتراكمة، والتى أخذت مجراها للتلقائى فى التوحد والتجمع لتصب فى قالب

الاستفادة المتبادلة بين الأفراد، ومن خلال هذا القالب تأخذ الحضارة سمتها المميز. «ففي الوقت الذي يشيد فيه هايك بالحرية - الفردية - يعتقد أن الفرد كائن لا عقلاني ومعرض للخطأ باستمرار، وأنه يجب تصحيح أخطائه بواسطة عملية اجتماعية تقوم بوظائف شبيهة بوظيفة الله الرحيم»^(٣٢) ولعل قواعد السلوك العادل التي يطرحها «هايك» هي تلك العملية الاجتماعية باشتغالها على التحميم والتوكيد والمساواة. ومن المؤكد أن نظرة هايك إلى قصور العقل الإنساني وجهله تنفي بشدة مقولة المعرفة الكاملة لدى الإنسانية. فيدرك دارسو علم الاجتماع وفلاسفته من خلال تعاملهم مع الوقائع الإنسان المتعددة والمتباينة هذا القصور، لكنهم يعالجونه بعدم اكتشافات، ويعتبره قصوراً أساسياً في المعرفة الإنسانية. إن الخطر لا يزال قائماً بشأن المعرفة الإنسانية، إذ إن الأبحاث والنظريات التي تتعرض للمشاكل الأخلاقية والاجتماعية تقوم على افتراض المعرفة الكاملة لدى الإنسان. «إن نظرية محدودة المعرفة الإنسانية ليست مجرد نظرية إمبيريقية، بل إنها نظرية فلسفية عن شكل صورة المعرفة القائمة في العالم»^(٣٣).

إن شكل المعرفة الموجود في العالم هو جماع شذرات المعارف المتناثرة بين الأفراد، ولا يمكن تركيز هذه المعرفة في عقل أو نظام معين. ويستدعي هذا التصور رفض نظرية المعرفة عند المذهب العقلاني خاصة نظرية المعرفة الديكارتية، فديكارت هو مؤسس العقلانية الحديثة. لكن ديكارت يعد فيلسوف الإيمان أكثر من كونه فيلسوف العقل. ففي «مقال في المنهج»، وبعد أن عرض ديكارت قواعد المنهج الأربع قام أيضاً باستثناءات أربعة لا يطبق فيها المنهج ويتم التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقتة. فقد استثنى «ديكارت» من حكم العقل: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدس والمعادن، والتقاليد، والأخلاق، ونظم الحكم. فقصر تطبيق أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب، الرياضيات والعلوم، دون الواقع الأخلاقي والاجتماعي والسياسي.^(٣٤) ولم يلتفت هايك إلى هذه المسألة، إنه يرى في عقلانية الفعل بصورة تامة بالمعنى الديكارتى صورة للمعرفة الكاملة بالحقائق المتغيرة، بينما تنهض الحضارة على أساس الاعتقاد بأنه ليس في وسعنا الإلمام الشامل بكل الجوانب المعرفية، وتتغنى مقولة المعرفة الإنسانية للكاملة التي يتبناها المذهب العقلاني.

«يصير الخطأ الأساسى والمميز لأنصار المذهب العقلى الاستدلالى أنهم أقاموا حجتهم على أساس ما يمكن تسميته «وهم الشمول» Synoptic delusion (المعرفة الشاملة) وهو ذلك التصور الذى يرى أن الحقائق المتغيرة يمكن أن يحيط بها علماً ذهن فرد ما، وبناء على هذه المعرفة يمكن إيجاد النظام الاجتماعى المرغوب» (٣٥).

ويقبل «هايك» القول بالمعرفة الكاملة لدى الإنسان كتمرين أولى فى علم المنطق، لكنه ليس تفسيراً لعالم الواقع. إن العالم الاجتماعى يتضمن الكثير من الوقائع التى لا نعرفها، ومن ثم تصبح المقولة أمراً خادعاً ومضللاً للغاية. وهكذا فإن البنيات الطوباوية عديمة الجدوى، لأنها تسترشد بالنظريات التى تفترض أن لدينا المعرفة الكاملة. إن الجهل الإنسانى مسألة ضرورية، لكن ذلك لا يمنعنا من طرح الأسئلة، ومحاولة الإجابة عليها، مع الوعى بأنه ليست ثمة إجابات حاضرة عن تلك الأسئلة، وهذا ما يقصده «هايك»، من إنكاره المعرفة عند المذهب العقلى. إن الإنسان لا يملك القدرة على وضع إجابات أو حلول لكل ما يثار من أسئلة أو قضايا. ويفضى المنحى الاستدلالى العقلانى فى المعرفة إلى نتائج زائفة، لأن أفعال الإنسان - للتقائية - قد حققت نجاحاً كبيراً ليس فحسب فى المرحلة البدائية، لكن ربما بصورة أكبر فى مرحلة الحضارة. إن تلك الأفعال فى الحالتين: البدائية، الحضارية كانت متكيفة مع حقائق معينة، تلك الحقائق التى يعرفها الإنسان، وأيضاً تلك التى لا يعرفها. وقد جاء هذا التكيف مع الظروف العامة المحيطة به نتاجاً لمرعاة قواعد غير مقصودة. ولم يكن الإنسان يعرفها بصورة واضحة وصريحة، برغم احترامه لها عند قيامه بأفعاله. أو بصورة أخرى، لم يتم تكيفنا مع بيئتنا بصورة ملائمة، وربما ليس بصورة أساسية، بإدراك العلاقات القائمة بين السبب والنتيجة أو العلة والمعلول فحسب (٣٦).

ويظل اتباع هذه القواعد هو السبيل الوحيد إلى التكيف مع البيئة والظروف المحيطة بالفرد، كما أن اتباعها لا يشكل قيداً على معرفة ومصالح الفرد الخاصة. «إن القيد الحقيقى والأساسى هو أن الإنسان ليس بوسعهم أن يعرف أكثر من جزء يسير جداً من المعرفة التى لدى كل أفراد المجتمع، ومن ثم تأتى أفعاله وفقاً للمجال الذى يعرفه» (٣٧). ويقر التراث المسيحى بهذا الأمر بالنسبة للأمور الأخلاقية عندما يدعو إلى أن يكون الإنسان حراً فى اتباع ضميره لتكون أفعاله جديرة بالاعتبار. وقد

أضاف علماء الاقتصاد حجة أبعد نظراً، وهي حرية الفرد في الاستخدام الكامل لمعرفته ومهارته، ومن ثم يجب التصريح له بالاسترشاد برغبته في فعل أشياء معينة يعرفها، وتهمة في المقام الأول. إن القضية المعرفية الأساسية عند «هايك» هي إتاحة الفرصة للإنسان كي يستفيد من معرفته المحددة لتحقيق أقصى طموحاته الإنسانية، مع الالتزام بقواعد سلوك معينة يتم تطبيقها على جميع الأفراد، ويجب أن يستحضر الإنسان ضميره عند قيامه بأفعاله، ومن ثم لا تتنافى أفعاله مع مصلحة المجموع. لكن القول بأن الإنسان محدود المعرفة يعني أن الأفراد لا يمكنهم توقع الالتزامات الأخلاقية للمجتمع ككل، ولا يعنى ذلك عجز الأفراد عن نكران الذات أو الإيثار، لكن لأنهم لا يعرفون كيف تكون تلك الالتزامات، وسواء أكان الإنسان إيثارياً إلى أقصى درجة أم أنانياً تماماً، فإنه سيظل قادراً فحسب على الإلمام بحقائق معينة في مجال محدد. وبناءً على ذلك، يتحدث «هايك» عن علماء الاقتصاد السياسى في القرن الثامن عشر - خاصة سميث - الذين اعتبروا حب الذات قوة دافعة للأفعال الفردية، ويرى أن من الخطأ اعتبار ذلك مجرد أنانية فقط، لأن الإنسان لا يدرك من المعرفة إلا النذر اليسير، وهو ما يستخدمه لتحقيق مصالحه الخاصة. «إن السمة المميزة للإنسان ككائن اقتصادى عند آدم سميث لها دلالة واحدة فقط هي جهله» (٢٨).

إن الإنسان حر إذن في حدود معرفته، وأيضاً في حدود قواعد عامة مجردة يتم الالتزام بها. ومن ثم ليست القضية ما يكونه الإنسان أو ما ينبغي أن يكونه، بل السماح له بالاسترشاد في أفعاله بنتائجها المباشرة، والتي بوسعه أن يعرفها ويهتم بها. «يجب أن يضع الإنسان في اعتباره عندما يقوم بفعل ما أن يكون هذا الفعل ملائماً لأى فرد آخر، وهذه هي الدلالة الشاملة لجميع الأفعال التي يقوم بها أفراد المجتمع» (٢٩) وترتبط الحرية عند «هايك» بالقانون ارتباطاً وثيقاً، لكن الخضوع للقانون عنده، يختلف في صورته عن تلك التي وضعها «كانط» فبينما يرى كانط ضرورة الخضوع للقانون احتراماً للقانون ذاته - صورة الأخلاق المطلقة - فإن الخضوع للقانون عند هايك هو الخضوع «لحيثياته» التي تبرر للقانون إطااعته، وذلك الأمر هو السبيل لتحقيق الحرية الفردية على النحو الأفضل. وفي مقابل القوانين الأخلاقية الخالصة عند كانط، توجد قوانين أخلاقية متغيرة عند هايك في محاولتها التكيف على الدوام مع البيئة والظروف المحيطة بالأفراد.

وتتسق رؤية «هايك» للعقل الإنساني باعتباره نسقاً متغيراً على الدوام، مع محاولته تكيف ذاته مع الظروف المحيطة به. «إنه من الخطأ الاعتقاد بأن إنجاز الأعمال العظيمة قد جاء نتاجاً لأفكار أرشدتنا إلى هذا الانجاز فحسب، وإذا أردنا أن نتقدم فطيناً إعطاء الفرصة للتفكير المستمر لتصوراتنا الحالية، وضرورة تصحيح أفكارنا عن طريق الخبرة على المدى البعيد»^(٤٠)، إنه من غير المستطاع توقع الشكل الذي ستكون عليه الحضارة في المستقبل وإلا لطم أسلافنا في العصور الوسطى مثلاً في أي زمن سابق ما عليه الحضارة اليوم. إن تصور قدرتنا على تشكيل الحضارة الآن، وتوقع صورتها في الغد نتج من التصور الزائف الذي يروج له أنصار المذهب العقلاني الاستدلالي عن قدرة الإنسان على خلق حضارتنا، وتشكيلها على نحو مقصود. وينظر هذا التصور إلى العقل الإنساني كشيء قائم بذاته. ومنفصل عن الخبرة الإنسانية المتغيرة. إن نمو العقل الأنساني هو جزء لا يتجزأ من نمو الحضارة، إنه حالة الحضارة في وقت معين، ويحدد فيه مجال وإمكانات الأهداف والقيم الإنسانية، ولا يمكن أبداً تذبذبة العقل بتقدمه الحضارى، على الرغم من وجوب اللضال من أجل تحقيق أهدافنا الحالية^(٤١).

ويتوجب علينا أن ندع الفرصة كاملة لخبرات جديدة، وللأحداث المستقبلية أن تطرح الشكل الحضارى الملائم، وأن تقرر طبيعة الأهداف التي ينبغي علينا النضال من أجلها. «إن الإنسان غير مسيطر على الحضارة، ومن المفيد تنكيهه بأن جهلنا الشامل والعميق بطبيعة الحضارة، هو الذى أتاح لنا فرصة الاعتقاد بأننا نوجهها ونسيطر عليها»^(٤٢)، ويضع هذا الاعتقاد بالجهل أمام الإنسان فرصة حقيقية للتصحيح المستمر لأفكاره، ويساعدنا ذلك فى وضع تصور أكثر دقة للتفاعل المستمر بين نضالنا الواعى والمقصود لتحقيق تصوراتنا العقلية، وفعاليات النظم، والتقاليد، والمعادنات التى تساهم جميعها فى إنجاز شئ مختلف تماماً عما قصدناه. ويصبح من الضرورى جهل الإنسان بجزء كبير من الحقائق، ولا سبيل إلى معالجة هذا الأمر، ولذا فإنه يحدد، ويقيّد أفعال كل أفراد المجتمع الإنساني.

إن الجهل بمعظم جزئيات المعرفة هى القيد المفروض على نظام «المجتمع العظيم»، ويستخدم «هايك» على الدوام تعبير «المجتمع العظيم» بنفس المعنى الذى

استخدمه «بورر» للدلالة على «المجتمع المفتوح»- «ويعد تعبير «المجتمع العظيم» تعبيراً مألوفاً في القرن الثامن عشر- عند آدم سميث، وروسو-، وأعيد استخدامه في العصور الحديثة على يد «جراهام والاس» الذي جعله عنواناً لكتابه «المجتمع العظيم» عام ١٩٢٧، ولم يفتد بعد استخدامه، فاستعمل كشعار سياسي ملائم للحكومة الأمريكية الحديثة»^(٤٣). ولا يعد الجهل الإنساني جهلاً مؤقتاً، إنه لأمر كاذب القول بذلك، فهذا الجهل هو المشكلة الأساسية لكل نظام اجتماعي، باعتباره صفة ملازمة للإنسان على الدوام «ويولد الإنسان بذهن عبارة عن صفحة بيضاء تخط التجربة فيه ما تريد- لكنه لا يوجد خلواً تماماً من كل شيء، بل إنه مزود بمجموعة من الميول والتوقعات. وتتغير هذه الميول وتبديل على الدوام وفقاً لتطور الكائن الحي»^(٤٤) وتمثل الميول والتوقعات المتغيرة المحور الأساسي عند «هايك»، في تأكيده على أن الحضارة ليست نتاجاً للمعرفة الإنسانية الكاملة والمقصودة، بل هي وليدة التطور التلقائي للمعرفة المتراكمة، والخبرات للمتغيرة. ولا يدرك الإنسان حقيقة هذا التطور التلقائي الذي يسهم بصورة مؤكدة وفعالة في صنع حضارته، وبالتالي تلبية كل الحاجات الإنسانية في التطلع الإنساني إلى الأفضل. «وتبدد الحضارة مصطلعة فحسب لأن غالبية حكمنا، ولغتنا، وفنوننا، وتفكيرنا نفسه أشياء مصطلعة، فهي ليست راسخة في تكويننا البيولوجي بصورة وراثية»^(٤٥) ويعنى جهلنا الذي لا مفر منه أننا نتعامل بصورة كبيرة مع احتمالات ومصادقات. وتقوم النظرية التقليدية (للمصادقة) على أساس قبلي هو مبدأ العلة غير الكافية أو ما يسمى بقانون تساوي الإمكانية ولقد صاحب هذه النظرية مفهوم ذاتي للمصادقة بحسبانها حداً للجهل^(٤٦). ومن المؤكد أن الحقيقة الاجتماعية بوصفها حياة الفرد هي عبارة عن أفعال عارضة، وإيجابية على الدوام وهي لا تحدث مراراً وتكراراً، وعليها الاستعداد لها بصورة ملائمة، لكنها لا تزال محض مصادقات، ولا يمكن أن تكون حقائق مؤكدة. وبما أن الحضارة مصطلعة، فإن للخبرة دورها الفعال في إضفاء صورة ما على الحضارة. إنها جزء لا يتجزأ من معرفة الفرد الذي نتيج له الفرصة لتحقيق أغراضه.

٢- الخبرة : استخداماتها، انتقالها، توافلها.

تمثل الخبرة أحد جوانب المعرفة الإنسانية، مع إدراك أن هذه المعرفة لاتخص فرداً بعينه، بل هي متفرقة بين الأفراد، ولا يمكن أن يحوزها عقل فردي واحد، ومن

خلال تبادل هذه المعارف المتناثرة يمكن للأفراد تحقيق نجاحاتهم. ويؤكد «هايك» أن تبادل المعرفة بين الأفراد هو السبيل الوحيد لضمان نجاح أى فعل فردى «إن الخبرة تساعد الإنسان عبر تجسدها فى العادات، والأعراف واللغة، الاعتبارات الأخلاقية التى يثأثر بها العقل الإنسانى بصورة واعية، وهى جزء من المعرفة التى تسهم فى وقت ما فى إنجاح الفعل الإنسانى»^(٤٧). إننا عندما نفكر فى كم المعرفة الذى أمتلكناه من غيرنا، باعتباره شرطاً جوهرياً لنجاح أهدافنا الفردية، فإننا سندرك قدر جهلنا. ويؤكد هذا التصور أننا لا نحوز كل المعرفة فى أى وقت ما. بل إن المعرفة منفردة ومتناثرة عبر الأجيال، ولا يوجد فى الجيل الواحد سوى معارف أو معرفة معينة، وفقاً لطبيعة هذه المعرفة تنشأ الحضارة والتى تعد نتاجاً لتجاوز الاحتياجات الخاصة الملحة، والانشواء تحت لواء شكل تعاونى أسمى، مع التذكير بأن هذه الحضارة لم تكن فى وقت ما مقصودة أبداً. إن الحضارة هى نتاج التفاعل التلقائى بين البشر، وهنا يصبح للتعاون صورة مختلفة عن تلك القائمة فى المجتمعات البدائية. ويحرص «هايك» دائماً على التفرقة بين المجتمعات البدائية الصغيرة العدد، والمجتمع العظيم، الذى يمثل أرقى أشكال الحضارة، ولعله يعتمد ذلك خوفاً من انطباق لفظ «تلقائى» على المجتمع البدائى والمجتمع المتحضر معاً بمعنى، «تلقائى» الفعل البسيط عند الإنسان البدائى، فهو لا يقصد هذا بالمرّة، إنما تلقائىة الفعل الواعى، والمعقد فى الآن نفسه، والذى يعطى تعقده أنه غير مقصود، وبالتالي فالإنسان ليس بوسعه إدراكه بصورة تامة، يستمد هذا الفعل تلقائيته من عدم التدخل القسرى لتغيير مجراه من أجل الوصول إلى تحقيق أهداف معينة. «فى الجماعات الصغيرة فى المجتمع البدائى يقوم التعاون بين أفرادها بصورة كبيرة على أساس ظرف معين، يعرفون بقدر ما نتاجه الخاصة... بينما يختلف الموقف كلية فى المجتمع المفتوح، حيث يتفاعل ملايين البشر، بحيث تكون الحضارة التى لانعرف كيف تطورت»^(٤٨) ويتم هذا التفاعل أو التعاون وفقاً للشعور الإنسانى بالجهل، وجزئية المعرفة، وتلك المعرفة المنجزة والمقيدة هى بداية التعاون بين البشر، فهم يشعرون بالنقص، وبالتالي يدركون كم هو قليل ما يعرفونه، ومن ثم تنشأ الحاجة الملحة إلى التفاعل بين الأفراد، وإلا اضطر الإنسان بفروره المتمثل فى علمه بكل شئ إلى تدمير آليات الحضارة

برمتها. وكما يقول الشاعر الألماني هولدرلين: «ما الذى يجعل الدولة جحيماً على الأرض، سوى أن الإنسان يصنع عليها جنته»^(٩١).

ويبقى عدم الربط بين نمو الحضارة ونمو المعرفة، إذا كانت هذه المعرفة هي معرفة الأفراد الواضحة والمقصود، فإن المعرفة العلمية لا تستلزم كل المعرفة المقصودة، وهذا الأمر مهم عند الحديث عن استخدامات الخبرة المختلفة. «إن المعرفة العلمية لا تعنى كل المعرفة المقصودة التى يستخدمها المجتمع بصورة دائمة، كما أن نظم البحث العلمى الخاصة بالمعرفة غير قادرة على الإيفاء بكل احتياجات أفراد المجتمع من المعرفة فى أى وقت»^(٩٢).

لقد وضع «هايك» حداً للمعرفة العلمية - الموضوعية - ليفتح مجالاً للمعرفة الذاتية، أو معتقدات وقيم وجهات نظر الأفراد، وهذه المعرفة هي معرفة العلوم الاجتماعية. «إن وقائع العلوم الاجتماعية هي وجهات نظر فحسب تحدثت عما يقر به الناس من أفعال نقوم بدراستها»^(٩٣). ولا تقوم المعرفة المتعلقة بالعقائى الجزئية، والتى يتعامل معها الإنسان بصفة مستمرة، على التنظيم أو تقديم بيان تفسيرى منظم عن تلك الحقائق وينطبق هذا الأمر على الجانب الأساسى من معرفة العالم، فهى ليست معرفة أساسية فى جوهرها، بل هي معرفة: «أين، وكيف توجد المعلومات التى نحتاجها: وتوجد علاقة إيجابية متبادلة بين الفردية وإمكانية الإبداع. وتظل حرية الفرد فى ارتياده الأعظم لعالم الخبرة، وتنظيم عناصره، وفقاً لتفسيره الخاص للقائم على انطباعاته الحسية، وينبثق الاحتمال الأساسى للأفكار من هذا الأمر»^(٩٤). ويهدف «هايك» إلى نفى أى فارق بين أنماط المعرفة العقلانية المختلفة، فلا يوجد سوى معرفة واضحة محددة، ونمو هذه المعرفة هو نفسه نمو الحضارة، باعتبارها شاملة لكل تكيفات الإنسان مع بيئته - وتقتصر هذه المعرفة على خبرة الإنسان السابقة فحسب. «وليس المعرفة بهذا المعنى جزءاً من تفكيرنا، ولا أن تفكيرنا هو كل معرفتنا، كما نعد العادات والمهارات موافقنا العاطفية أو الانفعالية، كما أنها أدواتنا، ونظمنا. وتشكل بهذا المعنى تكيفات مع خبرتنا السابقة، والتى تمت بالاستعداد الطوعى للسلوك غير الملائم، وتعد جميعها أساس العمل الناجح»^(٩٥).

وتمثل هذه العادات والمهارات عوامل غير عقلانية تعد أساساً لقاعدة أفعالنا الناجحة ولا نستطيع بدونها: حتى التطوير الفعال لتفكيرنا نفسه الذى يقوم على استعمالاتها الدائمة. ويؤمن «هايك» بتغير الإنسان وفقاً لمعرفته، وتعنى هذه المعرفة جهل الإنسان الذى يزداد اتساعاً مع ما يحرز من تقدم علمى. ومنذ بدايات العلم الحديث، يوجد لدى أفضل العقول البشرية إدراكاً ووعياً بأن درجة الجهل الانسانى المعروفة ستزداد مع تقدم العلم. وما نعرفه عن العلم، يتصل بصورة أكثر اتساعاً وشمولاً بالجهل الإنسانى^(٥٤). غير أن النظرة الزائفة إلى أن جهلنا يتميز باللبات، جاءت أثراً سلبياً للتقدم العلمى، والذى صاحبه اعتقاد راسخ بأنه بوسعنا التطلع إلى سيطرة أكثر شمولاً، وأشد إككاماً. ووفقاً لهذا السبب، فإن هؤلاء اللامون بتقدم المعرفة الإنسانية قد أصبحوا فى الغالب أعداء للحرية، بينما تفتح زيادة معرفتنا بالطبيعة آفاقاً جديدة على الدوام للجهل الإنسانى^(٥٥). ويخلق تعقد الحضارة المتزايدة من ناحية، معوقات جديدة تحول دون الإلمام الفكرى الشامل بكل ما يدور حولنا بل ويعوق محاولة الحد من الجهل عن طريق إعتماذ الإنسان على الحقائق الفردية فى بناء حضارته. ومن ناحية أخرى، يتيح هذا التمتع الفرصة للنظم الشمولية المستبدة فى أن تتخذ الإجراءات اللازمة للحيلولة دون تحقق الحرية الفردية تحت شعار الخوف من الفوضى والاضطراب. ويؤكد الزعيم الفاشى موسوليني، ذلك عندما يقول: إننا أول من أكد أنه كلما تعقدت أشكال الحضارة، فإنه لابد من تقييد الحرية الفردية^(٥٦).

ويقصد «هايك» بمعنى انتقال الخبرة، وتواصلها عبر الأجيال الإشارة إلى سمتين مميزتين لتقدم الحضارة هما: انتقال الخبرة بين الناس عبر الزمن، ومن خلال تدعيمنا المتراكم للمعرفة. واستمراريتها أو تواصلها عدد المعاصرين بما يملكونه من معلومات هى أساس أفعالهم الإنسانية. ويعنى هذا أن الخبرات غير منفصلة عن بعضها البعض بصورة قاطعة، باعتبار أن وسائل للتواصل بين خبرات المعاصرين هى جزء من التراث الثقافى الذى يستخدمه على الدوام لتحقيق غاياته^(٥٧) ويبدو هذا التصور لتواصل الخبرات تصوراً سلبياً، إذ يجعل خبرة الإنسان مجرد جزء من تراث الخبرات السابقة، والذى تهيم على أفعاله المستقاة من الخبرة السابقة، وبالتالي ينتفى المعنى الإيجابى، للخبرات فى تعاملها مع مجريات الحياة المتجددة على الدوام. لكن

يجب علينا أن نستخدم هذه الخبرات السابقة لتقييم خبرات أفضل. ومن ثم تحتوي الخبرة في ذاتها على العملية التي نوجدها في سبيل تقدمها (٥٨). وتبدو عمليات تراكم وانتقال للمعرفة ماثلة في ميدان العلم، حيث يتم عرض كل القوانين العامة للطبيعة، والخصائص المادية للعالم الذي نعيشه. إن الجزء الأصيل من المعرفة عند هايك، هو الذات أو الفرد العارف فهو الدعامة الأساسية للمعرفة، ومن ثم تصبح المعرفة عنده معرفة ذاتية، وفي المقابل توجد وجهة نظر ترى أن المعرفة هي معرفة موضوعية. «إن المعرفة هي معرفة موضوعية، وهي معرفة يمكن أن تكون بلا عارف، أي بدون ذات عارفة» (٥٩). ويجب توضيح أن المعرفة الذاتية يمكن قبولها، ونحن بصدد الحديث عن وقائع العلوم الاجتماعية، تلك الوقائع غير المثوقة وغير المحددة، لكن بالنسبة للعلوم الطبيعية، فإنه من المعقول أن تكون المعرفة «موضوعية»، ولذا يجب التفرقة بين مجال العلوم الاجتماعية ومجال العلوم الطبيعية، وهذا ما يكره هايك، على أنصار الذرعة «العلمية» في محاولتهم المطابقة بين المجالين، ورد كل شيء إلى العلم. وتكمن الخبرة في هذا الكم الضخم من أشكال السلوك التي اتبعها الإنسان دون أن يعرف لم اتبعها؟ وتبدو أشكال السلوك ممثلة في «التقاليد» و«النظم» التي استعملها الإنسان كنتاج لنمو المعرفة التراكمي بدون تخطيط أو قصد عقل ما. «إن جهل الإنسان عام، ولا يقتصر فحسب على ما يستخدمه من أشكال واحدة معينة، بل بكيفية اعتماده أيضاً على شكل معين دون آخر، إنه لا يعرف على الدوام أن نجاح جهوده محدد بتكيفه مع أنماط من العادات ليس بوسعه إدراكها، ووفقاً لهذه الحقيقة، فإن من الممكن اعتبار الإنسان المتمحضر كالإنسان البدائي» (٦٠) ويتضح موقف هايك من المعرفة الإنسانية، في تأكيد أن هذه المعرفة تلقائية، وأنها نمت بصورة تدريجية، بعيداً عن سيطرة الإنسان أو توجيهه، فلم يعرف الإنسان أبداً نمط المعرفة المخطط له سلفاً، ويتلقى الإنسان هذه المعرفة عبر تواصل الأجيال، وما اكتسبه من خبرات ناجحة في مواقف معينة فحسب. ويتعامل الإنسان المعاصر - بالمعنى الذي يقصد هايك - مع هذه الخبرات بصورة سلبية، أنه لا يملك الحرية اللازمة للتعبير، طالما أن نجاح أفعاله مرتبط بالمادات، والنظم الموروثة، والتي شكلتها الخبرة عبر العصور الإنسانية المتعاقبة، ونظراً لجهله أيضاً بطبيعة تلك العادات والنظم، ويخلق كل تغيير مشاكل في المجتمع، ومع ذلك فلا يمكن لفرد واحد أن

يدرك هذا التغيير، ويأتى «الحل» لهذه المشاكل، بصورة تدريجية، ويوضع أساس ضوابط تسرى على الجميع^(١١). وتمثل هذه الضوابط عنده أمراً لازماً، إن هؤلاء الذين يقومون بالتغيير ليس لديهم فكرة عن هذا التغيير. ولا توجد لدينا وسيلة واحدة للتنبؤ بما سيفعله فرد معين فى كل خطوة يخطوها. ولا يوجد سبيل إلى هذا عن طريق قنوات مطومة، بوسعها نقل نموذج أو مثال لفعل معين إلى آخرين ليتبعوا نفس الطريق، ويعود ذلك إلى صعوبة الوعى بكل جزئيات أو وحدات المعرفة المتفرقة عند الأفراد، وصعوبة انتلاف هذه الوحدات المعرفية لتكون كلاً معرفياً يحتويه عقل فرد واحد، وأيضاً عدم إمكانية الإمام بالمهارات الإنسانية الناجمة من الفعل الإنسانى، والذى يقوم بدوره على اكتشاف الممارسات العملية الملائمة له. ويصبح الجهل الإنسانى، وعلى هذا النحو، هو المحدد لمسيرة التقدم فى المجتمع، وهو الذى يضىء على النظم الاجتماعية شكلاً معيناً. إن هذا التصور الذى يطرحه «هايك» يدحض قدرتنا على التغيير «الإيجابى»، ويجردنا من استطاعتنا على الفهم والإدراك بالنسبة لهذا التغيير إن حدث. «ويتم تكيف الفعاليات الإنسانية بذاتها على الدوام ويتم عملها من خلال هذا التكيف ذاته، عبر ملايين الحقائق التى لايعرفها الفرد بصورة تامة وتتضح هذه العملية فى المقام الأول، وعلى نحو عظيم ومؤكد فى المجال الاقتصادى^(١٢). ويقصد «هايك» بالمجال الاقتصادى تحديداً نظرية «الأثمان»، باعتبار أن نسق معرفة الحقائق الصحيحة، وبصورة أساسية موزع بين الناس، ولذا فيوسع «الأثمان» أن تقوم بدور الرابط، والمنسق للأفعال الفردية المتفرقة، باعتبارها قيماً ذاتية، وهذه القيم تساعد الفرد على الربط والتنسيق بين أفعاله، وأفعال الآخرين. إن أعظم دلالة حقيقية لنظام «المن» هو علم اقتصاد المعرفة، بعملياته أو الكيفية التى يعرف بها الفرد ما يحتاجه، ليكون قادراً على القيام بالفعل الصحيح^(١٣).

وتعد المشكلة الأساسية عند هايك أو محور نظريته عن المعرفة تلك المشكلة المتعلقة بماهى أفضل طريقة للاستفادة من المعرفة المتفرقة بين جميع الأفراد؟ إنها المشكلة الأساسية للسياسة الاقتصادية على الأقل، بالنسبة لتخطيط نظام اقتصادى فعال مع إدراك أن هذا التخطيط لايعنى عنده التخطيط المركزى فهذا ما ينكره، بل بمعنى أطراً قابلة للتغيير، لكنها ملائمة لحاجات الأفراد فى وقت معين، أو قواعد

عامة مجردة، تعد ملائمة للظروف والبيئة المحيطة بالفرد. وتكشف هذه الرؤية عن عدم التزام «هايك» حرفياً «بمبدأ» حرية العمل، أنه يسمح ببعض صرور التخطيط. «إنه يسمح صراحة، بالتخطيط من أجل المنافسة»، لكنه يرفض التخطيط «ضد المنافسة»^(٦٤)، وي طرح علم الاقتصاد حلاً لاحتوى هذا التفاعل بين ملايين البشر: «تقسيم العمل، في المجتمع العظيم لكن محاربة توليف المعرفة للموزعة بين الأفراد مع بعضها البعض ليس حلاً يقوم على تفكير عقلاني مقصود، وإنما هو بحث الناس عن حل مشاكلهم من خلال جهدهم المشترك وليس عن طريق قدراتهم المعرفية الخاصة بالإبداع أو الابتكار. إن المبتكرين أقلية على الدول، وتكون الأفكار الجديدة محل الممارسة الفعلية من قبل فرد، أو اثنين، أو مجموعة من الناس سواء أكانت أفكاراً تقنية جديدة، أم أشكالاً جديدة من التنظيم، سلع جديدة أو أى مستجدات أخرى.. ومن المعروف أن غالبية الناس ليسوا مبتكرين أو مبدعين، لكنهم مجرد مقلدين فحسب لما يفعله الآخرون»^(٦٥). وبما أن البشر محدود المعرفة، وجهلهم أمر ضروري، ومعظمهم غير مبتكر، فأنهم مجرد مقلدين فحسب، ومن ثم يصبح «التسامح، معنى حقيقى - وتقوم الخلاصة الكلاسيكية عن صيغة التسامح، والتي قدمها جون ميلتون، وجون لوك وأقرها من جديد جون ستيورات مل، وولتر باجيو، على إدراك جهلنا بالقطع»^(٦٦) إنه «يضع، التسامح» فى مقابل، الجهل الإنسانى، ومن ثم افتراض المعرفة الناقصة عند الإنسان، وضرورة وقوعه فى الخطأ، وربما يكون، التسامح الكلمة الوحيدة التى لايزال لها معنى حقيقى، وإن عادت للإضمحلال مرة أخرى، بل والتلاشى تماماً منذ نشأة الدولة الشمولية»^(٦٧).

٣ - حرية الفكر وحرية العمل:

يدرك معظم الطماء حقيقة مؤكدة: أننا لايمكن أن نخطط لتقدم المعرفة، إذ نتمد فى عملنا على الأهواء الفردية المتحررة، وظروفها على نحو كبير «ويبدو التقدم العلمى شأنه شأن الفكرة الجديدة التى نبتت فى عقل فرد وتكون نتاجاً لمجموعة مؤنفة أو مترابطة من التصورات والمادات والظروف، وتتلق من فرد لآخر عن طريق المجتمع نتيجة لكثرة من الحوادث العارضة التى تعد نتاجاً لجهد منظم»^(٦٨)،

وينشأ التقدم في المجال الفكري عند هايك، من عدم التنبؤ بما سيحدث، وعدم القصد بالنسبة للحصول على معرفة معينة. إنه يربط التقدم بالحرية الثقافية، وطالما تمتع الفرد بحريته الثقافية فإن بوسعه إحرار التقدم، ومن ثم فإن الحرية المخططة أو المقصودة لا تنفضى إلى فكر حر أو حرية الفكر، إنه تقدم تلقائي ناتج عن حرية تلقائية. ويرفض هايك، «الإعلاء، من أو «التمجيد، لشأن حرية الفكر على حساب حرية الفعل أو العمل. وتمثل قيمة «هايك» الحقيقية كمفكر اهتمامه الكبير بالجانب التطبيقي للعلم على حساب الجانب الفكري، وربما يعود ذلك إلى بدايته العلمية كعالم اقتصاد مشهود له بالكفاءة. «إننا نعامل جزءاً من صرح الحرية الشامخ بوصفه كلاً»^(٩٩). ويقصد هايك بذلك الاهتمام فقط بحرية الفكر دون الأخذ في الاعتبار قيمة «حرية العمل». إن تولد الأفكار الجديدة، والتداعي الحرجات النظر المختلفة، هو ثمرة جهود الأفراد في ظروف متغيرة، ومتجددة على الدوام. وبناءً على ذلك الظروف، فإن الأفراد يكتسبون وسائل وأشكالاً جديدة للفعل الإنساني. ويجب الوعي أن ثمة جانباً غير عقلاني لهذه العملية، ألا وهو تشكيل البيئة المادية المتغيرة باستمرار، والتي تطرح على الدوام صوراً جديدة، ولكي يتم فهمها وإدراكها، فإنها تحتاج إلى جهد عظيم من التخيل. «وقد يكون بوسعها أحياناً، وضع تخطيط للمعاملات الفعلية التي تنفضى إلى فكرة جديدة، لكن من النادر أن نستطيع إعادة بناء كل العادات، والمهارات المستعملة بصورة إيجابية، والجهود التي تتجه لفهم هذا الجزء من العملية ليست سوى عرض للنماذج مبسطة لنوع القوى التي تعمل على تحديد المبدأ العام أكثر من تحديدها للسمات المميزة للنتائج تلك العملية»^(١٠٠).

ويؤكد «هايك» استحالة إعادة بناء عقلانية لكل العادات والمهارات التي ظهرت بصورة تلقائية، عبر الدورات الثقافية لأجيال عديدة، والتي تعد تكيفات المجتمع الناجحة. وتعتمد هذه التكيفات على مستوى قدراتنا في الإنجاز، وتبقى مشكلة أخرى مهمة، وهي اكتشاف عيوب هذه التكيفات - العادات والنظم - لكي يكون بوسعنا تحقيق التقدم، وباعتبار أن هذه للعادات والنظم معايير حياتية، فإنه لن تستمر طويلاً إزاء التحديات الدائمة التي تفرضها قدرة الناس على أداء أفعالهم بأسلوب جديد، وعن طريق إيجاد طرق للفعل الإنساني، وتبديل بنية الحضارة برمتها مع ما يطرأ من

تغيير. وتعد هذه العملية العقلانية نتيجة فحسب لعملية الإنتقاء والانتقاء الإنسانية، وباستبعاد الأفكار الجاهزة سلفاً، وتدقق أفكار جديدة على مدى واسع. وينشأ كل هذا من مجال الفعل الإنسانى والذي يعد غالباً فعلاً غير عقلانى، وقد يكون هذا الأمر جديراً بالاعتبار متى اقتصرت الحرية على المجال الفكرى فحسب،^(٧١).

وتتبدى الحرية بصورتها الحقيقية فى مجال الفعل الإنسانى، لا الفكر الإنسانى. ففى ظل هذا المجال، تتجلى القدرات الإنسانية المبدعة فى اختيار أفكار ووسائل جديدة تؤكد هذه الحرية، وفى هذا السياق تأتى الحرية الفكرية فى المنزل الثانية بعد الحرية العملية، إنها تتناقض بصورة واضحة مع الكوجيتو الديكارتى: أنا أفكر إذا أنا موجود، وتصير الصورة الفكرية عند هايك: أنا أعمل، إذن أناحر، أى أن الوجود عنده يسبق الماهية. ويتحقق الوجود عنده من خلال حرية الفعل التى تعنى الحرية الحقيقية. ليست الحرية إذن الحرية العقلانية، والتى يتم التخطيط لها سلفاً، أو أنها تلك الحرية المتضمنة فى بنية العقل الإنسانى، إنها حرية عملية، تأخذ سمتها المميز من الفعل الحر. ولا تقوم الحرية على السمة للفكرية الرفيعة لفعاليات الإنسانية والتى تجعل من الممكن تحقيقها. «إن حرية الفعل، حتى فعل الأشياء التافهة، ذات قيمة شأنها فى ذلك شأن حرية الفكر والتى تصبح فعالية عامة لحرية الفعل المذمومة، أو مايمكن تسميته «بالحرية الاقتصادية»، لكن حرية الفعل أكثر اتساعاً من مجال الحرية الاقتصادية»^(٧٢)، وتتضمن حرية الفعل ما هو أكثر خطورة فسواء وجدت أفعال يمكن تسميتها «اقتصادية، أم قيود على الحرية تتحدد فيما نسميه «أشكالا اقتصادية، فإن الاعتبار الاقتصادية مرتبطة فى الحالىين، بما نرضاه أو نقبله وفقاً لأغراضها المختلفة فحسب. إنه يشير هذا إلى أن القيمة «ذاتية»، كما إنه يميل إلى تعجيد حرية الفعل ويعتبرها أساس حرية الفكر، ومن خلال الخبرات التلقائية للممارسة أو الفعل تتوالد الأفكار الحرة الجديدة. ويبدو هذا الأمر متسقاً إلى حد كبير مع فكر «هايك، الذى يرفض ما يسمى بالفعاليات الاقتصادية الخالصة «أو غايات اقتصادية فى حد ذاتها، كما أنه ينكر أيضاً ما يسمى «بالدافع الاقتصادى، وما يؤكد أنه ثمة عوامل اقتصادية تناسب سعيها من أجل تحقيق غايات أخرى فحسب. وما يمكن تسميته فى اللغة المتداولة، بالدافع الاقتصادى، هو الرغبة فى فرصة متاحة للسلطة لتحقيق غايات محددة فحسب.

٤ - حرية المنافسة وحرية التنظيم:

تطى المنافسة عملية الاختيار، ويجب فهمها الواسع بأنها تشمل المنافسة بين الجماعات المنظمة، وغير المنظمة تشمل أيضاً المنافسة بين الأفراد، ويرفض هايك، القول بأن المنافسة تتناقض مع روح التعاون أو التنظيم. فهذا أمر لا يصدق عقل، إذ إن السعي لتحقيق نتائج مؤكدة بالتعاون والتنظيم هو جزء لا يتجزأ من عملية المنافسة، كما أنه جزء من الجهد الفردى. ويرى أن التعاون يمكن أن يقوم بصورة كاملة فحسب بين أفراد الجماعات الصغيرة، على اعتبار أن الظروف أو الحالة التي يتعاونون فيها معروفة نتائجها بصورة أو بآخرى. وعلى العكس من ذلك التعاون القائم فى المجتمعات أو الجماعات الصغيرة العدد، يكون التعاون فى المجتمع العظيم، حيث ملايين البشر بمعرفتهم المختلفة، وحيث تكون نتائج الأفعال غير معروفة، لتعدد الظروف والأحوال. «إن علاقات أى جماعات ناجحة يمكن أن تتحسن فعاليتها بالمنافسة القائمة فى نظام الجماعات بطرق مختلفة. وليس الفارق الصحيح فارقاً بين فعل الفرد، وفعل الجماعة لكنه بين ظروف وأحوال كلا منهما» (٧٣).

وتتبدى الحرية علده ماثلة فى المنافسة، عن طريق حرية السوق القائم على المنافسة، وبالتالي حرية الاختيار الواضحة من خلال هذا السوق، وإذا رفض شخص معين تلبية رغبته، فيوسطا عندئذ البحث عن آخر، أما إذا واجهنا محتكراً - Монополиست، فإننا واقعين تحت رحمته. ويعد توجيه السلطة للنظام الاقتصادى برمته أقوى محتكراً يمكن تصوره» (٧٤).

وتمنى المنافسة علده المنافسة «اللامركزية»، وعدم التوجيه أو التخطيط الاقتصادى، وذلك لأن تعدد توزيع أو تقسيم العمل فى ظل الظروف الحديثة بصورة كبيرة، يجعل المنافسة هى الطريقة الوحيدة التى يوسعها للتنسيق بين جهود الأفراد بصورة كافية. وتظل المشكلة العامة التى تنشأ فى كل مكان. هى تعددية الغايات التى تتصارع من أجل كم من الوسائل المحدودة» (٧٥). ومن أجل الجمع بين الغايات المتصارعة، يطرح هايك نسق السوق القائم على المنافسة، ومايتم إنتاجه من بضائع فى هذا السوق هو ثمرة أو نتيجة التقييم عند المستهلكين. وتظل روح المنافسة الحقة انعدام الاحتكار والقوانين أو للقواعد الاستثنائية التى تفرض تمييز فرد أو جماعة

معينة. ويمثل انعدام الاحتكار والقواعد الاستثنائية في ظل المنافسة الحرة، أحد مفاهيم «هايك» السلبية: الحرية بمعنى انعدام القسْر ثم المنافسة بمعنى انعدام الاحتكار، إن روح «السلب» تكثف بقوة عن انتماء «هايك» كأحد انصار مذهب المحافظين الرجعي في رفضهم للمفاهيم «الإيجابية»، والتي تعطي القدرة على التغيير، حتى وإن حاول إنكار ذلك بشدة. وفي ظل المنافسة الحرة تبقى «الأثمان» هي القاعدة المحددة لكل الأشياء، ويكون البديل عن تلك «الأثمان» أوامر وتحريات يجب إطلاعها ويتم في نهاية الأمر سيطرة الأقوى، وسيادة النمط الاحتكاري، «إن الجمع بين المنافسة والتوجيه المركزي يعد أمراً غير فعال، أنهما بديلان لحل نفس المشكلة، والمزج بينهما لن يكون عملاً صحيحاً، وتكون للنتيجة أكثر سوءاً، إذا اعتمد عليهما نظام بصورة ثابتة، أو بتعبير آخر، يمكن الجمع بينهما فقط متى كان التخطيط من أجل المنافسة؟ ليس بالتخطيط ضد المنافسة»^(٧٦).

وعندما يتحدث عن حرية التنظيم، فإنه يرى أنه حجة الحرية ليست حجة ضد التنظيم، إنه يعد واحداً من أعظم القوى التي يستعملها العقل الإنساني، لكنها ضد التنظيم الذي يعنى الاستثناء أو الاحتكار أو القسْر ويؤكد هذا الأمر بموقفه العدائى من «ال نقابات العمالية، Trade unions» إن ما يمكن قوله عن قناعة، أنه طالما جعل الرأى العام من المستحيل بصورة سياسية. حرمان النقابات العمالية من سلطاتها القسرية، فإن عودة الاقتصاد البريطانى إلى الوضع السوى يعد أمراً مستحيلاً^(٧٧) وقد جاء تطور قانون النزعة الفردية إلى حد كبير من جعل وجود النقابات الاختيارية أمراً ممكناً بدون اللجوء إلى القوة الإيجابية، وكما يتسع النظام التلقائى الكلى، فإن أحجام الوحدات التى يتكون منها تنمو أيضاً، ولن تكون عناصر تلك الوحدات مجرد اقتصاديات فردية، بل منظمات مثل المؤسسات، والنقابات، والهيئات الإدارية أيضاً. «وتجعل بعض قواعد السلوك من الممكن تكوين النظم التلقائية الموسعة، بل وسوف تسهل أيضاً للتنظيات المعتمدة التى تلائم ما بداخل النظم الكبرى، غير أن التنظيم المعتمد ليس له مكان إلا داخل نظام تلقائى أكثر شمولاً ولن يكون ذلك مناسباً بداخل نظام كلى تم تنظيمه بشكل متعمد»^(٧٨).

ويحدد موقف «هايك» صراحة من للتنظيم المقصود فى قبوله لهذا التنظيم بداخل إطار النظام التلقائى فحسب، وليس باعتباره تنظيماً كلياً قائماً بذاته. «إن كل تخطيط

وتنظيم يفترض وجود منهج علمي يعتمد عليه. بل إن في وسعنا أن نقول إن فكرة التخطيط ذاتها تنحصر بالإيمان بالعلم وقيمه. والفارق بين المجتمع الذي يسير في طريق منظم مرسوم، وبين المجتمع الذي يدع الأمور تسير في مجراها، هو الفارق بين الإيمان بالعلم والمنهج العقل في الحياة، وبين العلم والحظ من شأن العقل أو فقدان الثقة به. ^(٧٩) وتمثل هذه النتيجة المستخلصة من نقد مفهوم الحرية عند هايك، بمعناه التفائلي أو دع الأمور تسير في مجراها، عرضاً مجزئاً لمفهومه عن التخطيط والتنظيم، إذ إن حقيقة الأمر عنده هي عدم رفضه الكلي للتنظيم أو التخطيط المقصود، بل اعتقاده في انصواء هذا التنظيم أو التخطيط تحت مسمى النظام التفائلي، ليس بوصفه قائماً بذاته. ويمضى آخر أنه يقبله جزءاً من كل، وليس كلاً بالمعنى الدقيق للكلمة.

وقد يعترض النظام التفائلي نقص الفعالية، وينتج هذا من التدخل في تقنية هذا النظام أو تحسين نتائجه، لكن هذا التدخل لا يؤدي إلى تحقيق الغاية المرجوة منه، بل على العكس، ينتج شيئاً مختلفاً تماماً طالما أن هذا النظام يتم تحديده في ضوء حقائق معينة غير معروفة طبائعها قياساً إلى معرفة متفرقة بين الناس، ووفقاً لقصور هذه المعرفة، هذا القصور الناتج من جهل الإنسان الضروري ويتطلب الإبقاء على التواصل بداخل النظام، واستخدام المعلومات المتفرقة بين الأفراد، والذين لا يعرف بعضهم بعضاً بطريقة تسمح بأن تكون هذه المعرفة المختلفة لملايين الأشخاص نمطاً مادياً. ويصبح كل فرد حلقة في سلاسل عديدة لتناقل المعرفة، وليتلقى من خلالها علامات أو إشارات تمكنه من تكيف خطفه مع ظروف لا يعرفها. وهكذا يصبح النظام الكلي قابلاً للتوسع بلا حدود، ويقدم بصورة تلقائية معلومات عن مجال متزايد من الوسائل دون خدمة أهداف معينة. ^(٨٠) ومن خلال تواصل المعرفة المتفرقة بين الناس يتحقق النظام التفائلي ويزداد اتساعاً، ويصبح السمة الحضارة الحرة.

ثالثاً: العلاقة بين الحرية والعقل فى التراث الغربى

١ - تراثان للحرية

يعارض (هايك) كل نظريات القانون الطبيعى، التى فهمت كلمة (طبيعى) بصورة خاطئة، فلا يوجد ما يسمى حالة ثابتة للطبيعة أو أن ثمة حقاً طبيعياً، مادامت الميول والرغبات الإنسانية مختلفة ومتفرقة، كما يرفض نظريات (العقد الاجتماعى) أو الضمان المتبادل بين الناس. إن الحرية ليست حالة الطبيعة، بل إنها نتاج الحضارة غير المقصودة، أو المتعمدة، ولم تكن موجودة سلفاً، لأن الناس لم يكن لديهم فكرة مسبقة عن فوائدها، وإن كانت فوائدها وسماتها الحالية معروفة. ^(٨١) وتدحض هذه الرؤية الفكرية مقولة (جون لوك): إن الناس فى حالة الطبيعة متساوون، ولهم حقوقهم الطبيعية المنحصرة فى الدفاع عن حريتهم، وما يتبعها من حقوق، كحق الحرية الشخصية، وحق الملكية الخاصة ^(٨٢) مع الوعى بأن حالة الطبيعة عند (لوك) ليست حالة من الفوضى كما هى عند (هوبز) الذى يراها حرب الجميع ضد الجميع، إنها حالة صالحة يتمتع فيها جميع الافراد بحرياتهم ويقوم بتنظيمها قانون أسى من كل القوانين المدنية والسياسية، إلا وهو قانون الطبيعة، وفى مقابل وجهة نظر (لوك)

كانت وجهة نظر (هيوم) إن الإنسان كائن مبتكر، وحين يصل إلى ابتكار ضرورى لازم لميانه، نطلق عليه كلمة طبيعى، من حيث ان الابتكار قد ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل، ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة، فإنها ليست تعسفية، ومن ثم فهي طبيعية، على أن نفهم من ذلك فحسب إنها مشتركة بين الناس، لازمة لاستقرار حياتهم^(٨٣) ويختلف مفهوم (هيوم) لكلمة (طبيعى) عن مفهومها لدى أنصار نظرية القانون الطبيعى، وعندما يتحدث عن الإنسان المبتكر فإنه ينتهى إلى تطبيق منهج الملاحظة والتجربة فى المجال الاجتماعى، فقرائين هذا المجال طبيعى، من حيث أنها منفصلة عن الإنسان - تلقائية - وهو لا يتحكم فيها أو يقصدها، لكنها فى الآن نفسه من اختراعه، أى اصطناعه، وقد تعارف عليها البشر، وهى أيضا ذات صبغة اقتصادية يقوم عليها أساس المجتمع، ومن ثم يصير للتجربة الاجتماعية عند هيوم أساس اقتصادى، وجاء موقف (روسو) من القانون الطبيعى مخالفا لموقف هيوم، فقد رأى أن الانصياع لقانون طبيعى لا يحقق ضمنا كافيا للتعاملات الإنسانية، إن القانون الطبيعى فى رأى روسو ليس بذى فعالية وبالتالي فهو أضعف من أن يتحكم فى تصرفات الناس الاجتماعية، فلا ريب فى وجود عدل عام صادر عن الفعل وحده، غير أنه يجب أن يكون هذا العدل متبادلا بيننا ليكون مقبولا عندنا،^(٨٤) وكان منطلق (روسو) الخوف من أن متطلبات القانون الطبيعى قد تلحق ضرارا اجتماعيا بهؤلاء الملزمين بها، فهى تخدم سلطات الحق الإلهى فى الحكم وتصبح أداة للاستبداد المطلق فى يد الحكام بموجب هذا الحق، وبالرغم من أن بعض المفكرين يعتبرون العقد الاجتماعى حقيقة تاريخية إلا أن بعضهم الآخر اعتبره وهما متاهة،^(٨٥) لكن أنصار العقد الاجتماعى يبتغون أصلا دنيريا للسلطة الحكومية على العكس من أنصار القانون الطبيعى الذين يؤمنون بسلطات الحق الألهى الممنوحة للحكام.

وما يعنى (هايك) من أفكار (روسو) ليس العقد الاجتماعى فحسب بل إنه يعتبرها أساس للغرور القاتل بعد أنصار للمذهب العقلانى الحديث، المذاهب الاشتراكية على اختلافها - إنه من يبشرنا بتحقيق للفرديوس على الأرض، حيث تمكننا غرائزنا الطبيعية لا للقواعد المكتسبة التى تقيدها، من السيطرة على العالم، وقد عبر عن ذلك

بمبارته الشهيرة (ولد الإنسان حراً) لكنه مقيد بالأغلال في كل مكان، وقد حاول (روسو) أن يحرر الإنسان من كل القيود المصطنعة، فقدم - كما يرى هايك - صورة الهيجي أو البطل الحقيقي للمتقدمين، المتحرر من كل القيود، غير أن الجانب الإيجابي لمقولة (روسو) هو كشفها اضمحلال حضارتنا، وقد رافت للتقدميين لتلميحاتها الديكارتية بأننا يمكن أن نستخدم العقل للحصول على غرائزنا الطبيعية، وتبرير إرضائها المباشر، وبعد أن يعطى (روسو) ترخيصاً للتخلص من القيود الثقافية وأن يصفى شرعية على المحاولات لكسب الحرية، من القيود التي كانت قد جعلت الحرية ممكنة وأن يسمى هذا الهجوم على أسس الحرية تحريراً أصبحت الملكية مشتبهاً فيها بصورة مزايادة ولم تعد معترفاً بها على نطاق واسع، باعتبارها المفتاح الأساسي الذي كان قد أحدث النظام الموسع (٨٦).

وقد أصبح لدينا منذ تجريبية (هيوم) وعقلانية (روسو) تراثان مختلفان للحرية (٨٧) ويتميز التراث الانجليزى الناشئ من تجريبية هيوم بأنه تجريبى وغير نسقى، أما التراث الفرنسى فقد كان نظرياً وعقلانياً، وقد قام التراث الانجليزى فى نظرية الحرية على تفسير التقاليد والنظم التي نشأت ونمت بصورة تلقائية ولم تكن ابداً مفهومة بصورة تامة، أما التراث الفرنسى فقد كان هدفه إقامة (اليوتوبيا) لكن محاولته هذه لم يصادفها النجاح ابداً، ويقدم أنصار المذهب العقلانى الحجة على أن التراث الفرنسى - بافتراضاتهم المغرورة عن القدرات غير المحدودة للعقل الإنسانى - كان عاملاً مؤثراً فى تطور نظرية الحرية، بينما لم يسهم التراث الانجليزى إلا بالقليل فى هذا التطور. وفى الحقيقة يعد هذا التمييز غامضاً، فما نسميه التراث الفرنسى للحرية قد نشأ بصورة كبيرة من محاولة تفسير النظم البريطانية، وعن وصف الكتاب الفرنسين لهذا النظم انتقلت مفاهيمها وتصوراتها إلى بلدان العالم الأخرى (٨٨).

ويظهر (هايک) إنحيازاً واضحاً للتراث الانجليزى، والذي يعتبره العامل الحاسم فى تطور نظرية الحرية، ويرفض مقولات التراث الفرنسى عن العقل، وقدراته الخارقة على الإحاطة بكل شيء، وصنع الحضارة وتحقيق التقدم، ومن ثم فهو السبيل إلى تحقيق الحرية، غير أنه يبدى أسفه العميق عن انحصار التراث الانجليزى الذى استمر لأكثر من مائتى عام تحققت فيها الحرية بمعناها الحقيقي، وقد جاء انحصار التراث

الإنجليزي نتاجاً للأفكار الألمانية التي أخذت تصود أوروبا، وقد فقدت إنجلترا ريادتها الثقافية في المجالين السياسي والاجتماعي، وبدلاً من تصديرها الأفكار صارت تستوردها. وخلال الستين عاماً التالية (بعد ١٨٧٠)^(٩) أصبحت ألمانيا مركزاً للأفكار فصدرت أفكارها التي حكمت العالم، وانتشرت شرقاً وغرباً في القرن العشرين^(١٠) وسواء أكانت الاشتراكية في أكثر أشكالها تطرفاً أم تخطيلاً أو تنظيمياً أقل تطرفاً، فإن الأفكار الألمانية موضع التقليد والمحاكاة، ولم تكن الأفكار الألمانية تمرداً ضد العقل، بل كانت مشابهة إلى حد كبير مع الأفكار الفرنسية العقلانية، وقد أفرز كلاهما على حد سواء الاشتراكية الماركسية، وأيضاً النازية، ويبرهن هايك على حقيقة أن الاشتراكية والفاشية كلانها تخبئان حقيقة واحدة تحت الجلد، فكلاهما كما يؤكد تبشران بسيطرة الدولة على حساب الحرية الفردية، وليس شذوذاً لغويًا إن يطلق (هتلر) على حركته الفاشية الاشتراكية الوطنية، أو أن يختبئ القمع الستاليني وراء معتقدات وأساطير الاشتراكية الماركسية^(١١).

ويتحدد موقفه في الرفض التام لكل من الاشتراكية والنازية على حد سواء، غير أنه من الجدير بالذكر أن كلا من التراث الإنجليزي والفرنسي قد اختلفا ببعضهما البعض مع بزوغ الحركة الليبرالية في القرن التاسع عشر فقد حجب إنتصار أنصار الراديكالية الفلسفية الذين شاعروا معتقدات بئنام على الهويج (الأحرار) أوجه الاختلاف الأساسية والواضحة بصورة كافية بين الديمقراطية الليبرالية (الإنجليزية) والديمقراطية الاجتماعية أو الديمقراطية الشمولية (الفرنسية) وهذه الاختلافات قد تم ادراكها - كما يرى هايك - منذ مائة عام مضت بصورة أفضل مما هي مدركة الآن ويوجد تعارض بين الحرية الإنجليكانية (الإنجليزية) والحرية الغاليكانية (الفرنسية) وقد وصف هذا التعارض أو الاختلاف فيلسوف سياسي ألماني بارز هو فرانسيس ليبير F. Lieber في عام ١٨٤٨ عندما قال: إن الحرية الغاليكانية هي الرغبة في الحكم، ولهذا فهي تبحث في المكان الخطأ حيث لا وجود لها، والنتائج اللازمة عن وجهة

(٩) شهد العام (١٨٧٠) ذروة تحول المجتمع - كما يقول دايوس - من «حالة إلى نقاد، متأثراً بفتح بئنام، وداعاً الاقتصاديين الكلاسيكيين بأن سياستهم قائمة على قرابين راسخة تماماً للسلوك البشري... وكان التيار في كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيداً عن المذهب الفردي ومجهلاً نحو استكشاف نوع من مفهوم المذهب الجماعي.

نظر الفالكانية هي بحث الفرنسي عن القدر الأعظم من نظام الحضارة السياسي أول القدر الأعظم من التدخل عن طريق سلطة الشعب^(٩١) وقد تم المزج بين التراثين من أجل أغراض معينة، فلم يكن اتفاقاً أيديولوجياً بقدر ما هو اتفاق مصالح أوما يمكن تسميته كما يقول جراهام والاس: تقليد تحالف ناجح بين المسيحية الإنجيلية وراديكالية بنقام والراديكاليين الفلسفيين غير الدينية، كان التشابه الجوهرى فى أغراضهم الأخلاقية والاجتماعية أكثر من أن يعوض التباين فى معتقداتهم الفلسفية^(٩٢) وقد استطاع هذا الامتزاج الليبرالى بين التراثين أن يصبح معبراً فكرياً بين (الفردية) (والجماعية) فما أفضى إلى ظهور حركات فكرية معادية لليبرالية - الاشتراكية ومذهبها. ويحدد (هايك) أوجه الاختلاف بين التراثين، فيرى أن التراث العقلانى الفرنسى قد ربط بين عمل الإنسان وخصائصه الفكرية والأخلاقية التى تمكنه من صنع الحضارة بصورة متمدة، لكن التراث الانجليزى يعتقد بأن الحضارة قد تحققت نتيجة تراكم عمليات المحاولة والخطأ وكم الخبرة الذى أصبح فى متناولنا الآن عبر تعاقب الأجيال، باعتباره معرفة واضحة وصريحة، وقد تشكلت على المدى الراسع الأدوات والنظم التى تحسنت تدريجياً ويصوره ذاتية لكى تكون أكثر تقدماً عند استخدامها من قبل الإنسان لتحقيق أغراضه دون أن يفهم طبيعتها، وقد أدرك المنظرون الاسكتلنديون مدى هشاشة البنية المصطنعة للحضارة التى اعتمدت فى معظمها على الإنسان البدائى وغلزته الوحشية التى تم ترويضها، وفرض الرقابة عليها من خلال النظم التى لم يتممدها الإنسان، ولم يستطيع ان يفرض سيطرته عليها، فقد كان هؤلاء بعيدين كل البعد عن وجهة النظر الساذجة أو السلطحية التى تحدثت عن الفضائل الطبيعية للإنسان، وأن ثمة إنسجاماً طبيعياً بين المصالح الإنسانية المتعارضة، فقد عرفوا أن الحضارة تتطلب وضع نظم وتقاليدها مصطنعة للتوفيق بين هذه المصالح المتعارضة، لكن الحرية عندهم لم تكن طبيعية بالمعنى الحرفى للكلمة بل أن النظم قد تطورت لتأمين الحياة والحرية والملكية، وقد استمرت جهود الأفراد بصورة مفيدة، ولم يقدم لوك أو هيوم ولا سميث أو بيرك حجة كذلك التى قدمها بنقام فى قوله أن كل قانون شر، وإذا فكل قانون انتهك الحرية. إن حجته لم تكن أبداً حجة على حرية العمل الكاملة أو اللتامة، والتى كانت جزءاً أساسياً من التراث العقلانى الفرنسى، ولم يدافع أى من الاقتصاديين الانجليزيين عن الطبيعة

الفردية للإنسان، بينما قامت النظريات العقلانية المعتمدة على افتراض الميل الطبيعي للفرد إلى الفعل العقلاني.. ويضع التراث المعارض للعقلانية حدا للتراث الديكارتي أو مذهب الكمال العقلاني بتقريره لقابلية الإنسان للإثم والخطأ^(٩٣).

يرفضي التراث الفرنسي للحرية - من وجهة نظر هابك - إلى سيطرة طبقة معينة على الحكم، وذلك من خلال اهتمامه بالجانب السياسي أو حكم الشعب، وبالتالي انتقاء الحرية، ويعد هذا الأمر من جهة النظر الانجليزية تدخلا سواء أكان استبداديا أم ارسقاطيا وقد حدث ذلك نتيجة إحلال الافكار المستقاة من التراث الفرنسي محل افكار التراث الانجليزي، وهذا ما يوضحه انتشار الاشتراكية خاصة الاشتراكية الماركسية حتى فشل التطبيقات الاشتراكية وسقوط الأنظمة الشمولية في أواخر الثمانينات من هذا القرن ويتميز التراث الانجليزي بالأشكال المجردة للنظم التي ظهرت في القرن الثامن عشر، والتي كانت في الغالب واضحة وصريحة وقد وصفها مجموعة من فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين أمثال ديفيد هيوم، وأدم سميث وأدم فیرجسون، ومعاصريهم من الانجليز أمثال تاكر، بيرك وبيلي وقد أصك هؤلاء هذا التراث من خلال فلسفة التشريع للقانون العام^(٩٤) وكانت السمة المميزة للتراث الفرنسي أنه تراث عقلاني استمد افكاره الرئيسية من ديكارت، ويمثله الموسويون، روس، الفيزيوقراطيون، كوندريسيه، ولا يرتبط هذا التقسيم بالحدود الإقليمية بصورة تامة، فبعض الفرنسيين أمثال مونتسكيو، وبليامين كونستانت وعلاوة على ذلك اليكس دي توكيفيل هم على الأرجح أكثر قربا من التراث الانجليزي منهم للتراث الفرنسي بينما يعد توماس هوبز (البريطاني) إلى حد ما أحد المؤسسين للتراث العقلاني، بغض النظر عن جيل بأكمله من المتعصبين للثورة للفرنسية من أمثال جودوين، بريستلي، برايس، بين (مثل جيفرسون بعد إقامته بفرنسا^(٩٥)).

٢ - نشأة النظام التلقائي وتطوره

لقد قدم التراث الانجليزي خدمة عظيمة لبلدية النظرية الاجتماعية التي ما كان بوسعها التمر والتطور إلا من خلال ما طرحه هذا التراث من افكار، وقد عرضت تلك

البنية كيف تقوم للعلاقات بين الناس بصورة معقدة ومنظمة، غير أن هذه العلاقات لم تأت نتيجة للتخطيط أو القصد الإنسان كما ادعى التراث، الفرنسي في مقولاته عن قدرات العقل الإنسانى على التخطيط، فقد جاءت هذه العلاقات من الصور التلقائية لأفعال الإنسانية فلم يتم اختراعها أو ابتكارها، فقد نشأت من أفعال متفرقة لعدد من الناس لم يعرفوا تماماً ما يفعلونه، وتمثل هذه النظرية تحديداً أعظم لكل النظريات القصدية^(٩٦) وينبغى للوعى بأن النظام التلقائى أو للنظام الموسع للتعاون البشرى - يقصد به نظام الملكيات المتعددة - مرادف للحضارة ويفضى هذا التصور إلى أن معنى الحضارة عدد (هايك) يعنى الملكيات الفردية المتعددة، ومن ثم فإن الحضارة لا يمكنها أن تنشأ فى ظل انعدام هذه الملكيات، وجاء هذا النظام نتيجة لتطور الإنسان المتكيف مع بيئته، ويستخدم (هايك) هذه الحجة فى التمييز بين التراثين: الانجليزى، والفرنسى. حيث تسيطر الروح التجريبية على التراث الإنجليزى بينما يتميز الثانى بمحاه العقلانى، ويظل الاختلاف الأساسى بينهما كافياً فى نتائج العملية أو التطبيقية، فقد رأى الأول أن ماهية الحركة تكمن فى التلقائية وانعدام القسر الخارجى، بينما اعتقد الثانى فى إمكانية إدراك هذه الماهية فى تحقيق هدف جماعى مطلق فحسب^(٩٧)

ويعتقد هايك أن النجاح الكاسح الذى لاقته المذاهب السياسية النابعة من التراث الفرنسى جاء مطابقاً للغرور والطموح الإنسانى، غير أن النتائج السياسية للتراثين أو المدرستين، الانجليزية والفرنسية قد انبثقت من تصوراتهما المختلفة عن كيفية عمل أفراد المجتمع، ويتطلع باحترام بالغ إلى رواد المدرسة أو التراث الانجليزى، بينما يصف رواد المدرسة أو التراث الفرنسى بالفجاجة والغرور، وقد أعطانا الفلاسفة البريطانيين تفسيراً للمحاصرة - النظام التلقائى للأفعال الإنسانية - لا يزال ملزماً فى إقامة الحجة على الحرية، فقد وجد هؤلاء أن النظم لا يمكن استنباطها أو اختراعها أو تعديدها بل تكمن فى الصراع من أجل تحقيق النجاح، وقد عبروا عن وجهة نظرهم بهذه الصيغة: كيف تعثر الشعوب على نظمها أو مؤسساتها التى فى الحقيقة نتيجة الفعل الإنسانى غير المقصود - التلقائى؟ غير أن التأكيد على الطبيعة التلقائية للنظام الحر أو الموسع لا يعنى عدم وجود أهمية للتنظيم المقصود بدخول هذا النظام.. كيف؟

يحترى النظام التلقائي أو للنظام الموسع للتعاون البشرى أنونظام الملكيات المتعددة على ترتيبات اقتصادية عادية للأفراد، ويحترى أيضا التنظيمات المقصودة، بمعنى ان الوحدات المكونة لهذا النظام تنمو ليس بوصفها عناصر مقلدة لاقتصاديات الأفراد بل إنها تمثل منظمات مثل المؤسسات والتقانات، والهيئات الإدارية، مع إدراك أن تكوين النظم للتلقائية الموسعة يأتي من خلال قواعد سلوك عامة ومجردة، هذه القواعد هي المسئولة أيضا عن إيجاد تنظيمات مقصودة ملائمة للنظم الكبرى، مع الوضع في الاعتبار أن مثل هذه التنظيمات المقصودة ليس لها وجود إلا بداخل نظام تلقائي شامل، فمن غير الملائم أن تكون هذه التنظيمات المقصودة بداخل نظام كلى تم اقامته وتنظيمه بصورة متعمدة، ويبدو (هايك) من خلال هذا الحل مجبرا عن فكر توافقى حاول من خلاله أن ينفى عن نفسه تهمة الرجعية الممثلة في إيمانه المطلق بالطور التلقائي أو انتمائه للمذهب المحافظ بصورته الرجعية المتشددة والذي تبنى على الدوام شعاره الشهير «دع الأمور تسير في مجراها، أو (دعه يعمل...دعه يمر) ان ما يطرحه عن اشتغال النظام التلقائي لبعض التنظيمات المتعمدة أو المقصودة هو تأكيد لنيه لهذه التهمة التي التصفت باسمه. ومازالت من قبل الاشتراكيين وأنصار اليسار الليبرالي، لكن ما يرفضه بقوة هو إقامة نظام كلى بصورة متعمدة، إذ إن النظام التلقائي عنده يعود إلى تراكم المعرفة والخبرات عبر العصور والأجيال بصورة لا يفهمها الإنسان ولم يتعمدها، إنه ليس نظاما مصطلعا وإنما وليد خبرات ملائمة متكيفة مع ظروف البيئة المحيطة بالإنسان، وقد تأكد هذا التصور من قبل على أيدي فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين - هيوم ، سميث، والذين يصلون عصب التراث الإنجليزي، ويتضح نفاذ بصيرتهم في النظر إلى الأحداث التاريخية من وجهة نظر مختلفة مكنهم من فهم كيفية نجاح عملية للنمو للتراكمي لنظم الأخلاق، واللغة والقانون والتي من خلالها وضمن هذا الاطار يأخذ العقل الإنسانى طريقه في التطور والعمل بصورة ناجحة(١٨).

وقد اتجهت حجة فلاسفة الأخلاق الاسكتلنديين ضد التصور الديكارتي عن أسبقية واستقلالية العقل الإنسانى الذى ابتدع تلك النظم، وأيضا في مقابل للتصور القائل بأن المجتمع المدنى قد أخذ شكله الواضح عن طريق بعض الحكماء من المشرعين

بواسطة ابتداء (العقد الاجتماعي) إن المذهب العقلاني لم يقدم تفسيراً آخر بعد اعتقاده القديم في أن النظم الاجتماعية تعود إلى مصادر دينية، أو تعود على الأقل إلى عصر للتدوير الذي تحقق للانسان من خلال الإلهام الديني، وقد أفضى بالإنسان إلى الظروف الحالية التي يعيشها، فقد نظر الناس إلى تطور الحياة الاجتماعية بوصفه غرضاً نهائياً وعقلانياً^(٩٩).

ويؤكد (هايك) وهو بصدد تنفيذ دعاوى المذهب العقلاني على أن القدماء قد فهموا ظروف وأحوال الحرية بصورة أفضل من تلك التي فهمها المذهب العقلاني. فقد رأى شيشرون Cicero أن الدستور الروماني كان أرفع منزلة من دساتير البلاد الأخرى لأنه تأسس على يد مجموعة من الأفراد، لا على يد فرد واحد، وقد تأسس على مدى قرون وعصور انسانية عديدة، فلم يتم تأسيسه في جيل واحد^(١٠٠) ويستخلص (هايك) من هذه العبارة أهمية التطور التلقائي لا العقلاني، ففي مقابل التطور التدريجي والتلقائي للدستور الروماني الملائم للظروف والأحوال الإنسانية كانت (إسبرطة) اليونانية هي النموذج المفضل لدى ديكارث. إذ إن عظمتها لم تأت من عظمة قوانينها بصفة خاصة، بل بنتائج تلك القوانين التي ابتدئها فرد واحد، فأتجه أهل إسبرطة جميعهم إلى غاية واحدة، وقد أصبحت إسبرطة القديمة نموذجاً مثالياً للحرية عند (روسو) طالما أنها كذلك عند (رويمبير) وأعظم المدافعين المتأخرين عن الديمقراطية الاجتماعية أو الشمولية^(١٠١) ولعل موقف (هايك) من (إسبرطة) يرجع إلى أن أهلها لم يعترفوا بالملكية الفردية، وفي مقابل ذلك سمحوا بالسرقة وشجعوها.. ومازلوا حتى عصرنا نموذجاً للهمج الذين رفضوا الحضارة، وينكر على أفلاطون وأرسطو حنيتهم الجارف تجاه عادات إسبرطة، بل يرى أن هذا الحنين لا يزال متقدماً في وقتنا الحالي، ويعتبره شوقاً إلى نظام صغير تقرره النظرة العامة لسلطة قادرة على كل شيء، لكن لم يكن هناك من الناحية العظمى مساواة حقيقة بين مواطني إسبرطة، فقد عرف البعض منهم بثرائه المفرط^(١٠٢).

وينطلق (هايك) في تشييعه للقانون الروماني على حساب القانون الإسبرطي من أن الأول قد قدم أول نموذج لقانون خاص يقوم على أكثر مفاهيم الملكيات المتعددة المطلقة، ولم يحدث انهيار للنظام الروماني الموسع للملكيات الخاصة المتعددة والذي

يعتبره (هايك) المعنى العميق للنظام التلقائي إلا بعد أن انهارت الإدارة المركزية في روما، إن الحكومات القوية تحمي الأفراد من عنف زملائهم، وتجعل من الممكن نشوء نظام من التعاون التلقائي والاختيارى يزداد تعقيدا غير أنه سوف يعمل عاجلا أم آجلا إلى إساءة استخدام السلطة وقمع الحرية التي كانت تكفلها سابقا، من أجل تطبيق حكمته الخاصة المفترض أنها أكبر، وعدم السماح لعادات اجتماعية بالظهور كيفما اتفق^(١٠٣) إنه يرى في تطور نظام الملكيات الخاصة المتعددة تطورا للنظام التلقائي، كما أن هذا التطور هو علامة على تطور الحضارة، ومتى تم اتخاذ هذا النظام كانت بداية الحضارة، وعبر تطوره يكون تطورها ويمكن القول بوضوح أن الحضارة عنده تعنى شيئا واحدا فقط هو نظام الملكيات الخاصة المتعددة، والذي يمثل بدوره محتوى النظام التلقائي بصورة رئيسية.

٣ - مفهوم التطور الاجتماعي: نقد الدراوينية الاجتماعية

لم يستعر (هايك) مفهومه عن التطور الاجتماعي التلقائي من علم البيولوجي أو من نظريات التعاون الاجتماعي عند داروين ومعاصريه - خاصة مالتوس - ومن ثم يجب الكشف عن موقف (هايك) من تلك النظريات، والدراوينية الاجتماعية، على وجه الخصوص وقد استمدت هذه النظرية مبادئها من تطور الكائنات العنصرية: الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح أو القوى، وقد أدت محاولة ربط التطور الاجتماعي والأخلاقي بالتطور العنصري مباشرة إلى خطأ أفضى إلى الخلط بينهما على نحو ما أوضحنا فلسفة سينسر التطورية^(١٠٤) وقد وعى (هايك) منذ البداية بهذا الخلط، ولذا كان اهتمامه بمفهوم التطور، الفعل، الأخلاق وبيد النظام التلقائي عند (هايك) نظاما طبيعيا تماما، فهو في حد ذاته ظاهرة بيولوجية ممتلئة، تطورت بشكل طبيعي خلال عملية انتقاء طبيعية، لكن من ناحية أخرى، يعد نظاما غير طبيعي بالمعنى العام بعدم تطابقه مع مواهب الناس البيولوجية، ومن ثم فإن الكثير من الخير الذي يصنعه الإنسان في النظام التلقائي أو النظام الموسع ليس مرجعه كونه صالحا بصورة طبيعية، لكن من الحماية الانتقاص من قدر الحضارة بالقول بأنها مصطنعة لهذا السبب، فهي مصطنعة فقط لأن غالبية

قيمنا، ولفنتنا، وفوننا، وتكبيرنا ذاته أشياء مصطلعة، لأنها ليست راسخة في تكويننا البيولوجي بصورة وراثية^(١٠٥).

ويحاول (هايك) إيجاد حل توافقي عندما يقرر أن النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، والذي يعنى الحضارة هو نظام طبيعي، وغير طبيعي في الآن نفسه، وتبدو صورته الظاهرة أو شكله الخارجى للمميز ظاهرة بيولوجية حيث تطور عبر عملية انتقاء طبيعية، لكن المحتوى العام لهذا النظام ليس طبيعياً، فأفعال الناس التلقائية غير ملائمة لمواهبهم البيولوجية، ومن ثم تكون أفعالهم غير صالحة بالمعنى الطبيعي اللتام، أى كونها ظاهرة بيولوجية تتعلق بمواهبهم البيولوجية وهكذا يمكن استنتاج أن نظام (هايك) التلقائي طبيعى بمعنى التطور التلقائي غير المقصود، وغير طبيعى بمعنى أن عناصره من قيم ولغة وفكر وفنون مصطلعة ليست موجودة بصورة قبلية في تكويننا البيولوجي.

لقد أوضح داروين في نظريته أن المجتمع الإنسانى، والطبيعة البيولوجية شيء واحد، وبناء عليه لابد أن يحكم هذا المجتمع الإنسانى القوانين نفسها، المنافسة، والصراع والعدوان، ولا بد أن تقاتل الأمم بعضهم البعض من أجل البقاء مثل الكائنات العضوية، وإلا فسوف تتعرض للفناء^(١٠٦) ويعنى التطبيق البيولوجى لتطور الكائنات العضوية على تطور المجتمع أن (داروين) يستبعد غير القادرين على المنافسة (الضعاف) من استمرارية الحياة، ويستبعد تدخل الدولة لصالح هؤلاء فتوفر لهم ضمانات تحقق لهم سبل الحياة الكريمة (العدالة الاجتماعية) ويقصد داروين أن استمرارية هؤلاء تنصر بالمجتمع ككل، إنها دعوة للفرد الحر القوى أن يتصرف وفقاً لمصلحته الخاصة، ويصير قانون التنافس والصراع ضرورة ملحة لتقدم الجنس البشرى، إن النتيجة النهائية للانتخاب الطبيعى هى اتجاه كل كائن إلى أن يصبح أكثر صلاحية وأكثر تحسناً فى علاقته بالظروف المحيطة به، ومن المحتم أن يقضى هذا التحسين إلى تقدم تدريجى لنظام العدد الأكبر من الكائنات الحية فى العالم^(١٠٧).

وتتشابه أفكار (داروين) عن التطور البيولوجى - الانتخاب الطبيعى - مع أفكاره عن التطور الاجتماعى، حيث إن أشكال النظام الاجتماعى يتم انتخابها بصورة تاريخية ويتم تطور المجتمعات الإنسانية من خلال القواعد التى تقضى معظمها إلى

استمرارية الإنسان وبقائه، وربما كان الخطأ الرئيسي للعلم البيولوجي المعاصر، اعتباره اللغة، والمبادئ الأخلاقية وما إلى ذلك، يمكن انتقالها بعمليات الوراثة التي يحددها علم البيولوجيا، لكن هذه المنتجات الإنسانية جاءت نتيجة عملية تطور انتقائي عن طريق التعلم بواسطة التقليد، لكن هذا القول خاطئ كالقول بتحقيق هذه المنتجات عن طريق الوراثة، لأنها ثمرة القول بأن الإنسان اخترع أو وضع نظاما مثل الأخلاق، والقانون، واللغة، ولهذا فهو يستطيع أن يطورها أو يحسنها كما يشاء. إن مفهوم التطور البيولوجي ليس أساسا للتطور الاجتماعي، ومن ثم فإن الاعتقاد بأن هذا المفهوم قد استعارته العلوم الاجتماعية من علم البيولوجي اعتقاد خاطئ، وإذا كان (تشارلز داروين) قد تمكن من تطبيقه بنجاح في علم البيولوجي فإنه قد اكتسبه بصورة كبيرة من العلوم الاجتماعية، وإن كان هذا لا يقلل من أهمية هذا التطبيق أو أصالته في مجال علم البيولوجي^(١٠٨).

ويرفض (هايك) اشتقاق التطور الاجتماعي من التطور البيولوجي بل يراه سابقا عليه، (إن فكرة اللشوة والارتقاء ليست أقدم في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية منها في العلوم الطبيعية فحسب، بل أنني مستعد للتحليل على أن (داروين) حصل على أفكاره الأساسية عن اللشوة والارتقاء من علوم الاقتصاد، كما عرفنا من مفكرته، كان داروين يقرأ لأدم سميث، عندما كان يصنع صياغة نظريته الخاصة في عام ١٨٣٨^(١٠٩).

ويستخدم (هايك) مفهوم التطور كحجة أساسية على تلقائية النظام الاجتماعي ويبدو متشابها مع (داروين) في أن التطور عنده ليس مقصودا أو ناشئا من مراحل محددة سلفا. إن الأشكال المختارة للنظام الاجتماعي هي بالأحرى نتاج الانتخاب الطبيعي، وقد أفضت إلى نجاح تلك الجماعات التي تكيف معها، وقيم الحجة على أن (داروين) قد استقى مفهومه عن التطور البيولوجي. من التطور الاجتماعي، فقد تمت مناقشة أشكال النظام الاجتماعي، كالثقة والأخلاق والقانون، والنقود في القرن الثامن عشر من خلال تصوريين مزدوجين عن التطور والشكل الانتقائي للنظام الاجتماعي وقد مكن ذلك داروين ومطاعيه من تطبيقه في مجال التطور البيولوجي. ويمكن وصف فلاسفة الأخلاق في القرن الثامن عشر، وبعض علماء اللغة في القرن التاسع عشر بأهم كانوا داروينيين من قبل أن يأتي داروين^(١١٠).

وما يأخذه على العلوم الاجتماعية بصفة عامة هو اهتمامها بالأفكار التطورية التي استمدتها من علم البيولوجي، فقد استخدمت تصورات لم تكن ملائمة لمجال الدراسات الاجتماعية كتصورات الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء - والبقاء للأصلح أو الأقوى، ويعود التطبيق الاجتماعي لأفكار بيولوجية إلى فكرة التشابه في البنية، والتي يفسرها الأصل الإنساني المشترك، ويبدو هذا متفقاً مع ما لاحظته أحد علماء الأحياء المحدثين (هوارد): إن القيم هي دراسة الارتباطات المتبادلة بين التطور وعلم الأحياء والقيم^(١١١) لكن العامل الحاسم في التطور الاجتماعي ليس الانتخاب الطبيعي. وبالنسبة لهذا المسألة يبدو (هايك) مختلفاً مع الداروينية الاجتماعية أو محاولة تأصيل خصائص معينة في الأفراد، إن الانتخاب اللازم للتطور الاجتماعي هو تقليد أو محاكاة للنظم والعادات الناجحة فحسب، ومن خلال ذلك يمكن للأفراد تحقيق أهدافهم، وما ينشأ عن التقليد ليس خاصية مميزة يمكن كوريئها للأفراد أو الأجيال، أنها أفكار ومعارف، وباختصار، فإن للثقافة برمتها يقوم على التعلم والتقليد^(١١٢) إن التطور والثقافة بإعتبارهما مسألتين بيولوجيتين هما بمثابة عملية تكيف دائمة مع أحداث لا يمكن للتنبؤ بها وظروف طارئة لا يمكن توقعها، ويدل ذلك على أن نظرية النشوء ليس بوسعها أن تجعلنا قادرين على التنبؤ العقلي أو التحكم في ما سوف يحدث مستقبلاً أو السيطرة على تطور الأحداث، وكل ما يمكن أن تقدمه لنا فحسب اظهار التركيبات للمعقدة التي بداخلها، وهذه التركيبات تحوى وسيلة ذاتية تفننى إلى تعزيز هذا التطور مع كونها ووفقاً لطبيعتها الذاتية لا يمكن التنبؤ بها هي نفسها.

لقد اكتسب (داروين) لسوء الحظ من للمنظر الاجتماعي في القرن التاسع عشر فكرة التطور. والتي أسفرت عن وجهات نظر لم يحالفها الصواب تحت مسمى (الداروينية الاجتماعية) إنها لم تدرك أوجه الاختلاف بين طابع (الانتخاب) في التطور البيولوجي وطابعه في التطور الاجتماعي، وقد أفننى التطور الاجتماعي الى أشكال النظم الاجتماعية العالية، وما يميز الانتخاب البيولوجي هو انتقاله الوراثي بصورة طبيعية على عكس الانتخاب الثقافي الذي ينقل قدرات لا خصائص بيولوجية متوارثة، إن خطأ للداروينية الاجتماعية هو تركيزها على الانتخاب القائم بين الأفراد

أكثر من تركيزها على انتخاب النظم والممارسات العملية وأيضاً تركيزها على الانتخاب الوراثي أكثر من انتقال قدرات الأفراد الثقافية (١١٣)

وما يرفضه (هايك) بالفعل عند الداروينية الاجتماعية هو مفهومها لتاريخ التطور الثقافي الذي يعوق تطور النظم وقواعد السلوك المجردة التي تيسر تطور ما يسميه هايك للنظام الثقافي للأفعال الإنسانية أو للنظام الموسع للتعاون البشرى وتعد السمة المميزة لهذا النظام قمع الفرائز البدائية فى التعاون، والتضامن، والغيرة، والقرار الجماعى، ويستبدل هذه الفرائز عبر تطوره من خلال إحلال قواعد مجردة للسلوك محل تلك الفرائز تقوم بالحفاظ على الملكيات الخاصة، والفضائل الإنسانية الأخرى، ويستمد النظام استمراره من خلال توقعات الأفراد لسلوك بعضهم البعض، وعبر نجاح قواعد سلوكية معينة يلتزم بها الأفراد فى النظام الموسع، وعن طريقها يحقق النظام تقدمه، إن التطور الثقافى ليس نتيجة للنظم المتعمدة التى أقامها العقل الإنسانى، فقد تم تطور العقل والحضارة بصورة متزامنة Concurrently ولا يوجد مبرر للإدعاء بأن الإنسان المفكر قد أبدع حضارته أكثر مما ساهمت به الحضارة فى إبداع العقل الإنسانى، فذهن الإنسان وثقافته قد تطور بشكل متزامن وليس بصورة متعاقبة أو متتالية (١١٤) ويظل تاريخ الحضارة والثقافة هو تاريخ انتقال الإنسان من الحالة الحيوانية إلى المجتمع المتمدين، إبداع الفنون، والتكيف مع القيم المتمدينة، وعمل الفعل الحر (١١٥).

ويمكن القول بأن حديث (هايك) عن التطور هو حديث عن تاريخ نشأة النظام الموسع فكلاهما مترادف، مع الوعى بأن تطور الحضارة عنده هو تطور الملكيات الخاصة والأسواق الحرة منذ العصور اليونانية والرومانية ويؤكد (هايك) أن كل الجماعات المتحضرة الآن لديها قدرة متساوية على اكتساب الحضارة بواسطة تقاليد معينة، وهكذا فإنه من الممكن أن تنتقل الحضارة والثقافة بالوراثة، وهذا ما يطيه (هايك) بالمفهوم التطورى للنظام الثقافى، والنظام الموسع للتعاون البشرى أو نظام الملكيات الخاصة المتعددة.

٤ - الحرية كمبدأ أخلاقى

يمارض (هايك) وجهة نظر المذهب العقلانى الذى يعتبره أساساً فكرياً لكل المذاهب الإدراكية فى نظرتها إلى العقل وقدرته على صنع الحضارة وتطورها

بصورة متعددة، وبناء على ذلك يقوم موقفه من المفهوم العقلاني الحرة، وتتفاضل
الحجة العقلانية على الحرية، عن القول بأن للقواعد العامة المجردة للسلوك هي
وسيلتنا في تحقيق الحرية، وليس لدى عقلا القدرة على فهم العالم الواقعي بتفصيلاته
المعقدة وفرض سيطرته عليه^(١١) ومن ثم لا تصبح الأفكار العامة برهاناً على شدة
قوتها بقدر ما هي برهان على عدم كفاية العقل الإنساني، وفي المقابل فإن القواعد
العامة المجردة للسلوك هي المسؤولة عن إيجاد نظام حر، على العكس من الأهداف
المشتركة التي لا يمكنها أن توجد هذا النظام، اللهم إلا في حالات طارئة تشكل خطراً
على الجميع - حالة الحرب مثلاً - غير أن التضامن في مثل هذه الحالات ليس إلا
تنسيقاً فجأً، وتصبح قواعد السلوك أكثر تكيفاً بصورة متزايدة لصنع النظام الحر أو
النظام الموسع للتعاون البشري، وذلك من خلال النظام التلقائي، ولا بعد التكيف
المتزايد لقواعد السلوك من أجل صنع النظام الحر نتاجاً لفهم طبيعة هذه القواعد، بل
لأن الجماعات المزدهرة قامت بتغييرها بصورة ملائمة مع الظروف المحيطة بها،
ولم يتم تطويرها على التخطيط، إنما تم بصورة تلقائية عن طريق التجربة والخطأ.

وقد صادقت هذه القواعد في تطويرها الكثير من العقبات التي تتمثل في مقاومة
القوى المطبقة لهذه القواعد عادة للتطوير أو التغيير الذي يتعارض مع الآراء
المتعارف عليها حول ما هو صواب أو عدل، وينتج عن هذا أن ما يتم اكتسابه من
قواعد حديثة لا يسمح بالخطوة التالية من التطوير، إذ إنها تصبح تقليداً راسخاً يتم
اتباعه، وتقوم السلطات التي تمارس للقسر من وقت لآخر ببسط نفوذ مبدأ أخلاقي
كان قد اكتسب قبولا لدى الجماعة الحاكمة، وهكذا تسيطر المبادئ الأخلاقية أداة في
بعض الأحيان في يد السلطة الحاكمة لفرض مبدأ أخلاقي معين وتعميمه، ويؤدي
ذلك بالطبع إلى إلغاء حرية الاختيار الأخلاقي عند الأفراد، إن ما يفترضه (هايك)
عن المبادئ الأخلاقية والتقاليد وعلم الاقتصاد والسوق يتعارض بوضوح مع كثير من
الأفكار المؤثرة لأمع مذهب (داروين) الاجتماعي فحسب، والذي لم يعد مقبلاً على
نطاق واسع، بل ويتعارض أيضاً مع وجهات نظر أخرى كثيرة في كل العصور. أراء
أفلاطون، وأرسطو، وروسو الذي يعتبره مؤسساً للمذهب الاشتراكي، ومع أراء سان
سيمون - المفكر الاشتراكي - وكارل ماركس، وكثيرين غيرهم، إن النقطة الأساسية

هى أن المبادئ الأخلاقية وتشمل بصفة خاصة نظمنا عن حق الملكية والحرية والعدالة ليست من خلق العقل الإنسانى، بل هبة ثانوية مميزة اضيفت إليه بواسطة تطور ثقافى مضاد للنظرة الثقافية الأساسية للقرن العشرين^(١١٧)

ويرى (هايك) إننا لن نستطيع أن نحقق أهدافنا الفردية بصورة ناجحة ما لم نضع لأنفسنا قواعد عامة مجردة للسلوك يجب اتباعها بدون أن نعيد فحصها مرة أخرى مع أى حالة خاصة أو استثنائية. وتحدد هذه القواعد المجالات الفردية أو مجالات فعاليات الأفراد، وينتج عن هذا انبثاق نظام تلقائى لا تحده من البداية غاية للسلوك، ويعتبر هذه القواعد مفهوم سلبى عنده، أى انعدام القسر، فإن هذه القواعد أو المبادئ، يجب أن تكون ذات طبيعة سلبية كلما أمكن ذلك. أن القواعد تنهانا عن أفعال معينة ينبغي تجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله^(١١٨).

ويقدر ما تكون هذه القواعد سلبية، فإنها إيجابية، كيف؟ تعود هذه الإيجابية إلى أن نشأة أو تطور أى جماعة أو مجتمع يعود لى قواعده الأخلاقية التى يتبعها أفرادها، ويقدر ما تكون هذه التراعد سببا فى نجاح تقدم شعب أو أمة بأسرها، ويقدر ما تكون سببا فى هلاكها، فنجاح شعب ما أو عدم نجاحه يتوقف على ماهية المعتقدات أو القواعد الأخلاقية التى اتبعها.. ومن ثم فإن النتائج النهائية لإتباع قواعد أخلاقية معينة هى التى ترشدنا الى ما اذا كانت هذه القواعد صالحة أم مهلكة^(١١٩)، ونقودنا هذه العبارة الى مسألة مهمة وهى أهمية الأفكار للصلىة عدد (هايك) فأهم ما يميز كونه فيلسوفا تطبيقيا أكثر منه نظريا، ولذا فإنه يؤكد على أهمية اتباع هذه القواعد الأخلاقية وما يسفر عن هذه للتبعية، إن الجماعات التى تتبع أفكارا غير عملية مستهارة.. لأن الأفراد أحرار فى اختيار طريقة حياتهم العملية، ومن ثم تقوم ميولهم ورغباتهم بعملية تصحيح ذاتية، وتعديل نفسها من صورة لأخرى. ولا يتم هذا إلا فى المجتمع الحر الذى لا يرغب فيه الأفراد على فعل شيء معين^(١٢٠).

وتحدد قيمة القواعد الأخلاقية ليس باعتبارها ظاهرة ضرورية للسلوك الفردى فحسب، بل لأنها تحقق فى مجال حر، يقرر فيه الفرد بنفسه، ويقوم طواعية بالتضحية بمنفعته الشخصية مراعاة للقاعدة الأخلاقية، وليس ثمة خير ولا شر خارج مجال المسؤولية الفردية، بل لا يوجد استحقاق أخلاقى خارج هذا المجال، إنه ينفى

في جملته الأخيرة تحقق العدالة الاجتماعية بنفيه للإستحقاق الأخلاقي خارج نطاق مسؤولية الفرد. ويعتبر أن القيمة الأخلاقية تكمن في مسؤوليتنا عن مصالحنا الشخصية، وحررتنا في التضحية بها من أجل ما نراه بدون أن يفرض علينا ذلك. وتطى الحرية عنده السماح للفرد بتحقيق غاياته الخاصة طالما أنه في وقت السلم غير مرتبط بأية أهداف مشتركة تربطه بمجتمعه، ويستلزم تحقيق الغايات وجود قواعد أخلاقية عامة هي المصنولة عن تحديد وتقرير مجالات الحقوق الفردية بل وتحميها كحقوق الملكية مثلا - كما أنها ضرورية ملحة في مجال الممارسات السياسية، باعتبار هذه الممارسات عمل فردى تعتمد نتائجه الملائمة والصحيحة على انساقها مع المبادئ الأخلاقية العامة، وتعد هذه المبادئ ملائمة باعتبارها مبدءا للفعل السياسي مثلها مثل كل المبادئ الأخلاقية تتطلب قبولاً بوصفها قيمة بذاتها أو لمبدأ يجب احترامه - بصورة عامة - دون التنازل عن نتائجه، وإن تحقق ما نرغبه ما لم نقبلها كعقيدة أو مسلمة^(١٢١).

وينار تساؤل: هل الأخلاق عدد (هايك) مطلقة أم نسبية؟ يرى (هايك) القواعد الأخلاقية قيمة في حد ذاتها، أى مطلقة، ومن ثم تسقط دعواه بأن الحرية هي الاختيار الفردي الحر في ظل انعدام القسر ومشتقاته، إنه تناقض تعززه مقلته التي يتسامل فيها: كيف نكفل أكبر حرية للجميع؟ يمكن تحقيق ذلك بتقييد حرية الجميع بشكل واحد بواسطة قواعد مجردة تستبعد التعسف أو التفرقة في المعاملة عن طريق ممارسة القسر من آخرين بحيث تمنع هذه القواعد أياً منهم من الاعتداء على المجال الحر لأى شخص، ويمكن القول بإيجاز أن الأهداف المحددة المشتركة تستبدل بها قواعد عامة مجردة، ولا تكون هناك حاجة للحكومة إلا لكي تطبق هذه القواعد المجردة لحماية الفرد ضد القهر أو إنتهاك الآخرين لمجاله الحر، وبينما تعتبر إطاعة الألتزام بنهايات محددة مشتركة نوعاً من العبودية فإن إطاعة قوانين عامة مجردة مهما ظل للشعور بثقل وطأتها مستمرا يضمن مجالاً لأكثر الحريات الاستثنائية بتنوعها^(١٢٢).

كيف يمكن إذن تقييد حرية الجميع، واستبعاد القسر في الآن نفسه، وإذا تم ذلك فما هو المعيار لمدى ملائمة هذه للقواعد لكل الأفراد؟ ومتى كانت للقواعد العامة

المجردة تنسم بالعمومية والمساواة، فماذا يعطى إذن المجال الفردي الحر؟ إن (هايك) لم يكن متفقاً مع أقراره بعمومية وتجريد القواعد الأخلاقية واعتقاده في الحرية بوصفها تنظم سلوكنا الخاص في مجال تفرض فيه للظروف المادية نوع اختيارنا، ومسئوليتنا من أجل تنظيم حياتنا الخاصة وفقاً لضميرنا الذي ينمو فيه الحس الخلقى، والذي يتحدد فيه بصورة يومية القرار الفردي الحر، ليست المسؤولية من أجل قيمة أسمى بل من أجل ضمير فرد ما، ولا يمكن إنفraz الإحساس بهذا الواجب قسراً، إنه من الضروري أن يقرره فرد ما للتصحية من أجل الآخرين، وتحمل نتائج القرارات الفردية ماهية أى أخلاقيات تستحق هذا المسمى^(١٢٣).

ويمكن أن نرى من خلال ما يطرحه (هايك) أكثر من (هايك) واحد، فهناك (الموضوعي) الذي يتحدث عن قواعد عامة مجردة لتطبيق على الجميع دون استثناء أو تخصيص. وهناك (الذاتي) الذي يؤمن بأن المسؤولية ليست مهمة في حد ذاتها بل هي ضمير فرد ما حر يصدر قراره الحر بناء على اختياره الحر، ويكشف هذان (الخطابان) الموضوعي والذاتي، عن عدم الإتساق في نسق الفكري، وتصاب سمة أو نقيضه عدم الإتساق فكر (هايك) أحياناً وربما تعود إلى اهتمامه القوى بدحض دعاوى المذهب العقلاني، وما عرزه من مذاهب اشتراكية أو جماعية على إختلاف أشكالها، وتعد الملاذ الأخير لحجة الحرية، حجة المبادئ الأخلاقية العامة المجردة ضد مكيده الفعل الجماعي الذي كما نرى تبدو مساوية للقول، بأن حكم القانون وليس الحاكم هو من يقوم بالفسر^(١٢٤) ويتضح من ذلك هجومه بل رفضه لمقرولات الفعل الجماعي التي تقول بها المذاهب الاشتراكية النابعة من وجهة نظر المذهب العقلاني. لكنه يعترف بأنه اعتنق في شبابه أفكار المذهب العقلاني، إن آراء العقلانيين هذه التي كانت إبعثها وابتعدا بشكل منتظم منذ سنوات عديدة هي تلك التي شكلت نظرتي الخاصة في الجزء الأول من هذا القرن^(١٢٥).

ويطرح اعتناقه لمقرولات المذهب العقلاني في شبابه حرصه الدائم على انتقادها أحياناً من منطلق عقلاني، وهذا ما يحطه يقع في التناقض فينبى أحياناً موقفه المعارض كلية لهذا المذهب، لكنه حين يناقشه نافذاً يخلى مرغماً عن موقفه لكي يبدو (موضوعياً) في محاولته تحض هذا المذهب بنفس أدواته، ولذا فبرغم اعلانه

لاتنمائه (الذاتى) إلا أن أفكاره وأطروحاته تنقسم فى بعض الأحيان بالنظرة (الموضوعية) حتى وإن انكر ذلك تماما، لكنه مع ذلك يظل متمسكا بفضائل المجتمع الفردى، وي طرح قاعدة أخلاقية للحرية مظة فى القواعد العامة المجردة للسلوك التى تجعل للحرية معنى أخلاقيا يصونها ويدافع عنها.

• دور العقل فى المجتمع الحر

ماهى حقيقة الدور الذى يلعبه للعقل فى تنظيم المسائل الاجتماعية، اذا كانت سياسة الحرية تستلزم كل الاعتماد عن السيطرة المقصودة فى المسائل الاجتماعية، وعدم قابليتها للتوجيه طالما أنها حرية تلقائية، ويعرف العقل منذ ديكارت بوصفه استدلالا منطقيا من مقدمات صادقة، أما الفعل العقلانى فيمكن معرفته من خلال قابليته للصدق، فإن كان صادقا فإنه يقضى الى الفعل الناجح، ولذا جاء الاعتقاد بأن كل فعل إنسانى يدين بتحقيقه لمعقوليته، ويد هذا الموقف سمة مميزة للاستدلال الديكارتى فى احتقاره للتقاليد والأعراف، فيوسع للعقل وحده بناء المجتمع الجديد^(١٢٦).

ويطرح (هايك) رؤيته الخاصة معارضا للتصور الديكارتى، فيرى أن أول اجابة عن هذا الدور تكمن فى اعترافنا بأن العقل محدود القدرات، وأن الإنسان بطبعه يعانى الجهل المتمثل فى قصوره للمعرفى الذى يمكنه من الأعلام بكل الحقائق، تعد هذه المسألة هامة للغاية عنده فهي محور نظريته للمعرفة عامة وأساس المعرفة الاجتماعية عنده بصفة خاصة، ويستخدم دائما هذه الحجة فى دحض دعاوى المذهب العقلانى القائل بكمال العقل الإنسانى وقدرته على الإحاطة بكل شيء ويستخدم هذه الحجة أيضا ضد ما اتفق عن المذهب العقلانى من مذاهب اشتراكية أو جماعية، غير أن موقف (هايك) لا يعطى الأخلاقية - بل إنه يمارس دورا إيجابيا فى المسائل الاجتماعية، فمن غير المشكوك فيه أن عقل الإنسان هو أعظم ما يمتلك من قيمة، وتقوم للحجة فحسب على عدم كماله أو الاعتقاد بأنه قائم بأمره ومسيطر على تطوره، فهذا ما يدمره^(١٢٧) ويفهم من ذلك أن موقف (هايك) ليس هجوما على دور العقل للمهم، بل إنه ضد سوء استعماله فحسب من قبل هؤلاء الذين لم يفهموا شروط

فعاليتها وتطوره المستمر، ويقصد أنصار المذهب للعقلاني، والاشتراكيين، وأنصار المذهب الجماعي عامة، إنه يرفض إيمانهم الصيق بقدرات العقل الفائقة على صنع الحضارة وتحقيق التقدم، إذ إن تحقق الحضارة يتم باستعمال نكي للعقل لا باعتباره صانها. ويتلخص هذا الاستعمال الأمثل في الاحتفاظ بمحتواه الأساسي القائم على العقلانية، ويعد لفظ تلقائي المحط الأكثر دلالة، والأكثر شيوعاً في نسق الفكرى، إن تطور الحضارة وما تنتجه من نظم كالأخلاق، والدين واللغة، والقانون هو تطور تلقائى برمته لكم من المعرفة والخبرة المتراكمة، وما ينشده من نظام موسع للتعاون البشرى ينهض أساساً على التطور للتلقائى شأنه فى ذلك شأن الحضارة بل هو الحضارة ذاتها، وكل ما يأمل منه يقوم فى أساسه على التطور التلقائى للعقل، إن للمجال التلقائى - لاعتقائى البيلة - هو المرتع الخصب للعقل كى ينمو ويعمل بصورة فعالة، ويحرص (هايك) على ألا يدع به موقفه من المذهب العقلانى إلى أن يكون متعصباً أو مغالياً فى لا عقلانيته، أو أن يلجأ إلى المذهب الباطنى (الصوفى) Mysticism أو نيل المعرفة والوقوة بالتبصر الروحى، وفى إطار هذه الحجة لا يعنى الاستعمال الصحيح للعقل استعماله بصورة متعمدة، وبالحد الأقصى كلما اتاحت الظروف المناسبة لذلك (١٣٨).

إن العقل الإنسانى عنده ناتج من عملية انتخاب تطورية كما هو الحال فى السلوك الأخلاقى للإنسان، لكن هذه العملية نجمت عن تطور منفصل بصورة ما، ويقصد بذلك ألا يفهم أن للعقل وضماً أعلى وأكثر تميزاً، وأن صحة القواعد الأخلاقية تقوم على مساندة العقل فحسب، إن ما نعتلمه عن طريق العقل هو كيفية التصرف فقط، إذ أن الإنسان لا يولد حكيماً بل إنه يتعلم كيف يتصرف من خلال التراكم المعرفى وتواصل الخبرة، ولا يعد العقل مسئولاً عن نشأة وتطور أخلاقنا بل إن انفعالاتنا المحكومة بقواعد عامة ومجردة للسلوك هى التى تملئ على العقل كيفية التصرف وتتيح لقرائنه العمل، ويعد نكاه الإنسان عنده نتاج للتقاليد غير الغريزية وغير العقلانية، إنما هى تقاليد تكوّن الغريزة والعقل لكى تتيح للإنسان فرصة النظم، ولم تأت هذه التقاليد من قدرة عقلية على تفسير ما يحدث لنا، بل من عادات الإستجابة التى تحدد للإنسان ما يجب عليه فعله وما لا يجب أن يفعله فى ظروف معينة لا ما

يحدده هو بذاته أو يتوقعه، ويؤكد (هايك) على أن الذهن الإنسانى ليس مرشدا بل هو نتاج تطور ثقافى قائم على التقاليد لا العقل أو التوقع. انه لأمر متناقض بصورة فطرية القول بأن العقل قد خلق نفسه من خلال عملية تطور، ومن ثم ينبغي أن يكون الآن فى وضع يحدد به تطوره مستقبلا،^(١٢٩) كما يرى أن القول بأن الإنسان المفكر يخلق تطوره الثقافى وسيطر عليه أقل من القول بأن الثقافة والتطور خلقا عقل هذا الإنسان، ويعد تصور أن هناك تخطيطا واعيا تدخل فى هذا الأمر فى مرحلة معينة أزاج بدائل التطور فرضا خارقا بالنسبة لطبيعة التفسير الطمى. وكل ما نعرفه هو أن الذهن الإنسانى ليس هو الذى أسس الحضارة بغض النظر عن توجيه تطورها، فهذا الأمر لا يولد به الإنسان مثلما يولد بالمخ أو بما يطرحه المخ من أفكار إنما الذهن شئ تساعده معادته الوراثة - حجم المخ وتركيبه - على أن يكتسبه الإنسان خلال مرحلة النضج أى من أسرته وأقرانه وذلك عن طريق التقليد لا الوراثة، ويمثل فهم طبيعة الدور الذى يلعبه العقل شرطا أساسيا فى الاستعمال الصحيح له وبالتالي إمكانية تنظيم المسائل الاجتماعية أو الإنسانية، ويتوقف حقيقة هذا الدور على مدى التنسيق بين العقول الإنسانية. إننا يجب أن نفهم استعمالات العقل قبل أن نحاول تغيير بنية المجتمع بصورة صحيحة^(١٣٠) ويرجع (هايك) صورة المجتمع القائمة الآن إلى العادات والتقاليد المكتسبة لا التخطيط أو التصميم العقلى، ويعول على هذه العادات كثيرا إذ إن بوسعها أن تحملنا على ترك ما تدعونا إليه غرائزنا من أعمال، ومن ثم لا يكون الصراع بين العاطفة والعقل كما يفترض غالبا بل بين الغرائز الفطرية والقواعد المتعلمة، وتظل مشكلته العميقة افتراضية أن المذاهب العقلانية الإستدلالية كانت عاملا حاسما فى تطور الاشتراكية والشيوعية، غير أن الحجج العقلانية فى العصر الحديث لم تكن مستمدة من اليسار الاشتراكى بل من اليمين الكلاسيكى الجديد، وسواء أكانت حجج هايك ضد المذهب العقلانى صحيحة أم خاطئة فإنها فى نهاية الامر ليست حججا ضد استعمال العقل بل هى حجج ضد قوى الحكم أو السلطة التى تمارس القمع فحسب، كما إنها ليست ضد التجريب بل ضد شمولية التجريب برمتها، ضد سلطة التجريب الاحتكارية فى مجال معين.

تعقيب

لعل أول الصعوبات التي تفضي إلى الحيرة هو معنى كلمة الحرية عند (هايك) إذ إنه يستخدم كلمتين يمكن أن تحل إحداهما محل الأخرى وهما كلمتا Liberty . Freedom ويليه (هايك) في كتابة دستور الحرية (١٩٦٠) على أنه سيمتعل كلمة Freedom بمعنى الحرية السياسية باعتبار أن كلمة (مدنى) و(سياسى) تم اشتقاقهما على التوالي من كلمات لاتينية، يونانية بنفس المعنى لكنه يصرح بأنه لا فرق في المعنى بين الكلمتين، وإن كان يفضل كلمة Liberty باعتبارها ملائمة للحد الأدنى من سوء الاستعمال وينكر من قبل في كتابة الطريق إلى العبودية (١٩٤٤) أن الكلمتين ذاتي سمعة سيئة لسوء استخدامهما، وتماشيا مع تفضيل هايك لكلمة Liberty يمكن اعتبار هذه الكلمة بمعنى انعدام القسر، وتبقى كلمة Freedom بمعنى الحرية المدنية، أو أليس انعدام القسر هو السبيل إلى كل الحريات عنده؟ ونعود مرة أخرى إلى أصل المشكلة ذاتها وهي أن كليهما بنفس المعنى.

إن ما يميز (هايك) هو ايدلوجيته عن الحرية، فالحرية عنده لها السبق على كل الغايات الفكرية الأخرى، ويقصد بذلك حرية الفعل، فيرى أن الأفكار الجديدة والحررة ووجهات النظر المختلفة تأتي من جهود الأفراد التي تسفر عن اكتساب أشكال ووسائل جديدة للفعل الإنساني الحر، وفي ظل إيمانه بحرية الفعل يصب جام غضبه على باقى القيم الأخرى - للمساواة العدالة الاجتماعية - ويرفض طغيانها على قيمة الحرية، ومن

ثم يرفض كل المذاهب التي تدعو إلى المساواة بين أفراد المجتمع أو تلك التي تنادى بتطبيق العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع للثروة بين أفراد الشعب أو المجتمع .

وبناء على ذلك يتضح موقفه من جملة المذاهب الأشدركية والجماعية التي جاءت من وجهة نظره مستمدة من تراث المذهب العقلاني الاستدلالي عند ديكرت وأنصاره، إن حرية الفعل - هي مركز الجاذبية سواء في فلسفه الاجتماعية أم السياسية أم نسقه الأخلاقي، وتدور حولها كل فلسفته . كما إنها للسبب الرئيسي في سمعته السيئة لدى الإشتراكيين أو الليبراليين التقدميين - الجناح اليسارى - فقد كان رفضه للمساواة والعدالة الاجتماعية مبعثا على السخط والنفد من قبل الكثيرين . وعندما طرح (الحرية) في صورتها الاجتماعية والأخلاقية فإنه يقدمها في سياق العلاقة القائمة بين الأفراد بعضهم البعض وفقا لقواعد عامة ومجردة يتبعونها، وتنص هذه القواعد الارتباط الوثيق بين الحرية والقانون، فهما عنده متلازمان، كما أنها المسئولة عن وجود نظام حر، وتكيف هذه القواعد بصورة ذاتية . دون تدخل - مع الظروف المحيطة بها أو تلك التي يحياها الناس ويقدر ما يكون التكيف ذاتيا بقدر ما هو تلقائي أى لا يقوم على التخطيط أو التعمد . ومن هنا تصبح الذاتية والتلقائية مترادفتين في المعنى، ويأتى القسر عنده انتهاكا للعلاقة القائمة بين الأفراد أو المجال الحر للفرد، ويتم التعبير عن هذا المعنى الأخلاقي - القانوني بصورة اجتماعية، في تصوره للحرية بأنها الحالة التي يتمكن فيها الفرد من استخدام معرفته لتحقيق أهدافه الخاصة، ويكشف هذا الخلط بين مفهوم الحرية من ناحية والمعرفة الإنسانية من ناحية أخرى عن أمرين أولهما: ليس للقسر معنى أخلاقي فحسب باعتباره عاملا معوقا لتحقيق المصلحة أو الغاية الفردية بل أن الإبقاء عليه سيحد من المعرفة التي يستخدمها الإنسان في تحقيق أغراضه الخاصة، ثانيهما: يفصح هذا الخلط عن تداخل ما هو أخلاقي مع ما هو معرفي عنده، وعندما يتحدث عن الحرية فإنه يراها قيمة جوهرية في حد ذاتها لكنه يؤكد أحيانا أخرى على أنها وسيلة للتقدم أو تحقيق أهداف وغايات فردية خاصة ويدفنا هذا التناقض إلى التساؤل عن الطبيعة الليبرالية عنده . إذ إن الليبرالية أو المبدأ الليبرالي ينظر إلى الإنسان باعتباره غاية في حد ذاته لا باعتباره أداة لصنع الحضارة أو أن حريته هي وسيلة للتقدم أو تحقيق هدف معين أى كانت فرديته، ويوجد تناقض آخر يدل على عدم اتساق نسقه الفكرى مثلا في تصوره عن القواعد العامة المجردة للسلوك بأنها المحددة لمجالات الحقوق الفردية في العمل أو الفعل وهي التي تحمى هذه الحقوق كحق الملكية مثلا، ويصر

هايك على مسألة ضرورتها فيرى أنها ضرورية في مجال الممارسات السياسية، لكن كيف يحدث ذلك باعتبار الممارسة السياسية عملاً فردياً وليس جماعياً كما يعتقد. وتبقى الممارسات السياسية عنده صالحة متى جاءت متفقة مع المبادئ أو القواعد الأخلاقية العامة المجردة، كيف يمكن اتساق ما هو ضروري مع ما هو ذاتي؟ كيف تكون هذه القواعد مبدأً للفعل السياسي ومطلب لكل المبادئ الأخلاقية مقبولة بوصفها قيمة في حد ذاتها؟ وعندما يطرح تساؤله كيف تكفل أكبر قدر من الحرية للجميع؟ يتم اكتشاف أحد وجوه تناقضه الفكري الصارخ مثلاً في اجابته بتقييد حرية الجميع بشكل واحد عن طريق قواعد عامة مجردة تستبعد التعسف أو التفرقة بين الناس، إن تقييد حرية الجميع بصورة واحدة لا يعد من الحرية في شيء. وإذا كان هذا الأمر ممكناً فما هو المعيار لمدى ملائمة هذه القواعد لكل الأفراد؟ وإذا اتسمت هذه القواعد بالعمومية والمساواة فماذا يعنى إذن مجال الاختيار الفردي الحر؟ إن ذلك يتعارض تماماً مع حديثه عن أن الحرية هي تنظيم سلوكنا الخاص.. من أجل تنظيم حياتنا الخاصة وفقاً لضميرنا وذلك هو المناخ الذي ينمو فيه الحس الخلقى، ويحدد فيه القرار الفردي الحر، ومن هذا التصور يبدو لنا هايك (موضوعياً) في بعض الأحيان وذاتياً في أحيان أخرى. إنه (موضوعياً) حين يتحدث عن قواعد عامة مجردة تكسب بالعمومية والمساواة دون استثناء أو تخصيص وأيضاً (ذاتياً) عندما يرى المسؤولية ليست قيمة في حد ذاتها وإنما هي ضمير فرد حر يصدر قراره الحر بناءً على اختياره الحر، ويعود عدم الإتساق الفكري عنده على الأرجح إلى عدم إلتزامه لمدرسة التحليل الشامل للمصطلحات ذلك أن أسس الحرية عنده تبدو من المسلمات وبناءً على ذلك يطرح نظامه التلقائى أو للنظام الموسع للتعاون البشرى، ومن ثم تصبح اللغة والقانون والأخلاق والدين تابعة لنظم غير مقصودة تبدو ملائمة للنظريات التى تفسر الأفعال التلقائية (الحرّة) للأفراد، إنه يربط علم الاجتماع النظرى بالتطور التلقائى للنظم غير المقصودة، وقد استمد تصوره هذا من التراث البريطانى مجسداً في فلسفة الأخلاق الاسكتلنديين خاصة هيوم، سميث، وربما يعود عدم اتساقه الفكرى إلى استخدامه لمقرولات المذهب العقلانى دون قصد منه إذ إنه قد اعتنق أفكار هذا المذهب في شبابه ثم ما لبث أن انفض عنه ناقداً بصراوة هذه الأفكار، وعلى الرغم من سلبيات (هايك) الفكرية إلا أن ثمة مفهومين واضحاً أو قيمة مؤكدة للحرية عنده بمعنى اتساق القرار، وهذا المفهوم يعد إيجابياً في ظل حرص هايك على تطبيقه بصورة عملية على النظم الاجتماعية والسياسية. إذ يظل التطبيق العملى للحرية هو السمة

اللميزة له، ولذا فقد افرد صفحات مطولة من مؤلفاته للجانب التطبيقي، وقد خاض من أجل ذلك معارك فكرية عديدة ضد المذاهب الاشتراكية والشمولية خاصة الاشتراكية الماركسية وتطبيقاتها. قبل أن توالى سقوطها في النصف الثاني من ثمانينات هذا القرن، وقد راجت أفكار (هايك) وتعددت باحثوها بعد هذا السقوط في العالم الغربي بعد طول إهمال.

الهوامش

- B. Russell the roads to freedom. George Allen and Unwin, london. 1920. P. 123. (١)
- H. Eski liberty in the Modern State urwin books, london1948. P. 6. (٢)
- The Constitution of liberty P 14 (٣)
- J. S. Mill utilitarianism, liberty, rapresentative government. M. Dent and son", london 1972 (٤)
- PP 298 - 99
- J. S. Mill P 300, Op Cit., PP. 278 - 99. (٥)
- Mill, op. cit., P. 73. (٦)
- The road to Serfdom. P. 25. (٧)
- Ibid., P. 15 (٨)
- Ibid., P. 423 (٩)
- New Webster's Dictionary Delair Pudlishing. N.Y.1981. P . 97. (١٠)
- Hayek the constitution Of libery, P. 16. (١١)
- Ibid., p. 17. (١٢)
- (١٣) القروى القاتل، ص ٨٣.
- Hayek, The Constitution Of liberty, P. 16. (١٤)
- The road to serfdom. P. 14. (١٥)

- The constitution Of liberty, P. 12. (١٦)
- New Studies, P. 132. (١٧)
- T Hobbes, Leviathan, Oxford University Press, London, 1984, P 84. (١٨)
- (١٩) عبد الله العروى، مفهوم الحرية، للمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) ١٩٨١، ص ٥٤.
- The constitution.Of Liberty P. 12. (٢٠)
- B Wootton Freedom under R Planning, Allen and unwin, London, 1945, P. 9 (٢١)
- Hayek, The constitution Of liberty, P. 12. (٢٢)
- Ibid. P. 12 - 13 (٢٣)
- R Norman, R "Does equality destroy Liberty" in contemporary political philosophy, Ed. by (٢٤) Keith Graham, Cambridge university press, London 1982, P 88.
- Mortimer J Adler, The Idea Of freedom, Double day and Company, N. Y., 1958, P. 155 (٢٥)
- Hayek, the constitution Of liberty, p. 19. (٢٦)
- Ibid., P. 20. (٢٧)
- Loc. cit. (٢٨)
- Ibid. P. 21. (٢٩)
- Loc. cit. (٣٠)
- The constitution Of liberty, P. 22. (٣١)
- (٣٢) ادوار م. بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الكريم أحمد منشورات، دار الآداب، بيروت ١٩٨٨، ص ٢٣٧.
- N. Barry, Op. cit., P. 10 (٣٣)
- (٣٤) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، للدار الفنية، للقلعة ١٩٩١، ص ٢٥١، ٢٥٢.
- Rules and order, P. 14 (٣٥)
- Ibid., P 12 (٣٦)
- Individualism and economic order. Chicago University Press, Chicago 1963, P. 14 (٣٧)
- N. Barry, Op. cit., P. 9. (٣٨)
- Individualism and Economic order. P. 14 (٣٩)

- The constitution of liberty. P. 23 (٤٠)
- Ibid. P. 24 (٤١)
- White L. A Man's control Over civilization. *An Anthropocentric. scientific Monthly* (٤٢)
1948 P. 238
- Rules and order. P. 148 (٤٣)
- K. Popper, K. objective Knowledge. clarendon Press. London 1976. P. 343. (٤٤)
- (٤٥) هايك، *التعويض القاتل*، ص ٣١.
- (٤٦) محمود أمين العالم، *ثقافة المصانعة، مكتبة للدراسات الفلسفية دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٧١.*
- The Constitution Of liberty P. 24 (٤٧)
- Rules and order PP. 13 - 14 (٤٨)
- The road to serfdom. P. 24 (٤٩)
- The constitution of liberty. P. 25. (٥٠)
- The counter - Revolution of science. P. 28 (٥١)
- Barnett H. G. innovation. *The basis of cultural change*. Haeper, and row, N.Y. 1953. P. 65 (٥٢)
- The constitution of liberty.P. 26 (٥٣)
- de Santillana G. *crime of Galileo*. Chicago University press. Chicago. 1955. P 34 (٥٤)
- The constitution of liberty P. 26 (٥٥)
- The road to serfdom. P 65 (٥٦)
- The constitution of liberty. P. 27 (٥٧)
- Dewey. J. *Reconstruction in Philosophy*. Amenter Books. N.Y. P. 88 (٥٨)
- Popper. K. objective knowledge. *Op. Cit.*, 109 (٥٩)
- The constitution of liberty. P. 27 (٦٠)
- ibid. P. 28 (٦١)
- Rules and order. P. 13 (٦٢)
- Individualism and Economic order. *Op. Cit.*, PP. 85-6 (٦٣)
- (٦٤) *الدوار. م. بيرنز، ص ٢٣١.*

- Lewis, W.A. The theory of economic growth. P. 148 (٦٥)
- The constitution of liberty. P. 30 (٦٦)
- The road to serfdom. P. 14 (٦٧)
- The constitution of liberty. P. 33 (٦٨)
- Loc. Cit (٦٩)
- Loc. Cit (٧٠)
- The constitution of liberty. P. 35 (٧١)
- Loc. Cit (٧٢)
- The constitution of liberty. P. 37 (٧٣)
- The road to serfdom. P. 93 (٧٤)
- Hayek and others. collectivist economic planning. Routledge and Kegan Paul, London 1935. (٧٥)
P. 24.
- The road to serfdom. P. 42 (٧٦)
- Unemployment and the unions. Institute of Economic affairs. London. 1980. P. 64. (٧٧)
- (٧٨) الغرور القاتل، ص ٥٢.
- (٧٩) د. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مكتبة مصر بالقاهرة، ١٩٩١، ص ١٢٢.
- (٨٠) الغرور القاتل، ص ٥٢.
- The constitution of Liberty p 54 (٨١)
- J. Locke. The second treatise of Government. Ed. by Thomas. p. pearson, Library of (٨٢)
Liberal arts N. Y. 1983. p. 27.
- (٨٣) د. محمد فحى الشفيطى، النظرية السياسية عند هوبز، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢، ص ٧٤.
- (٨٤) د. ملحم قرين، القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٧.
- Russell. B. History of western philosophy Allen and unwin. London. 1975. pp. 606-700. (٨٥)
- (٨٦) يؤكد هابيك، عبارة سير توملى May T. : أن تاريخ فرنسا فى العصر الحديث هو تاريخ الديمقراطية لا الحرية، أما تاريخ إنجلترا فهو تاريخ الحرية لا الديمقراطية.

- (٨٧) Hayek. The constitution of liberty. p. 334.
- (٨٨) Ibid., pp 45-55.
- (٨٩) The road to serfdom. p. 21.
- (٩٠) R. p. Wolff Introductory philosophy, Englewood cliffs U.S. A. 1979. p. 46.
- (٩١) The constitution of Liberty. p. 55.
- (٩٢) جورج ميلاين، تطور الفكر السياسي، ص ٨٩٣.
- (٩٣) The constitution of Liberty, p. 60.
- (٩٤) Ibid. p. 56.
- (٩٥) Loc. Cit.
- (٩٦) Ibid., p. 58.
- (٩٧) Ibid. p. 56.
- (٩٨) Ibid. p. 57.
- (٩٩) Mises Socialism. Yale University press New Haven, p. 48.
- (١٠٠) The constitution of liberty, p. 57.
- (١٠١) Ibid p. 58
- (١٠٢) M. W. Arnhem. Aristocracy in Greek Society Thomas and Hudson. London. 1977 p. 79.
- (١٠٣) هايك، الثغور القاتل، ص ٤٦، ٤٧.
- (١٠٤) جورج ميلاين، مرجع سبق ذكره، ص ٩٤٩.
- (١٠٥) هايك، الثغور القاتل، ص ٣١، ٣٢.
- (١٠٦) جيمس بيرك، عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١٨٥) مايو ١٩٩٤، الكويت، ص ٣٤١.
- (١٠٧) C' Darwin. The origin of species. W.W. Norton, London. 1973. p. 73.

- Rules and order, p. 23. (١٠٨)
- هايك ، *الحرور القاتل*، ص ٣٧. (١٠٩)
- Rules and order p. 23. (١١٠)
- هايك، *الحرور القاتل*، ص ٢٧. (١١١)
- The constitution of Liberty, p. 59. (١١٢)
- Ibid.. 23 . (١١٣)
- the political order of afree people, pp. 155. 156 (١١٤)
- gambrich, E in search of cultural history, oxford university press, london, 1969, p.4. (١١٥)
- the constitution of liberty, p. 66. (١١٦)
- هايك، *الحرور القاتل*، ص ٧٠. (١١٧)
- أنطوني دي كريستين، كينيث ميلوج، *أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة*، ترجمة ودراسة د نصار عبدالله، سلسلة الألف كتاب الثاني (٦٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٨٨ ص ٤٦. (١١٨)
- The constitution of liberty, p. 67 . (١١٩)
- Ibid. p. 67 (١٢٠)
- Ibid., p. 68 (١٢١)
- هايك، *الحرور القاتل*، ص ٨٢. (١٢٢)
- the road to serfdom, p. 212. (١٢٣)
- the constitution of liberty, p. 68. (١٢٤)
- هايك، *الحرور القاتل*، ص ٧٠. (١٢٥)
- rules and order, p. 10. (١٢٦)
- the constitution of liberty, p. 69. (١٢٧)
- Ibid., p. 69. (١٢٨)
- هايك، *الحرور القاتل*، ص ٣٥ (١٢٩)
- the constitution of liberty, p. 69. (١٣٠)

الفصل الثالث

الحرية فى ظل القانون

المفهوم - القواعد - الفلسفة

تمهيد:

أولاً: الحرية إنعدام القصر (المفهوم القانونى)

- ١- مفهوم القصر ودرجاته.
- ٢- مبررات القصر.
- ٣- ممارسة السلطة للقصر.
- ٤- الاحتكار وسيلة للقصر.
- ٥- الملكية الخاصة وإنعدام القصر.
- ٦- هل يمكن تجنب القصر؟

ثانياً: كفالات الحرية الفردية (القواعد القانونية)

- ١- حكم القانون
- ٢- القواعد العامة للسلوك للمادل
- ٣- فصل السلطات
- ٤- الحقوق الأساسية للفرد
- ٥- صلاحية للتدخل فى المجال الحر للفرد
- ٦- الكفالات الإجرائية

ثالثاً: قانون الحرية (فلسفة الحكم القضائى)

- ١- غرض القانون
- ٢- مهام رجل القضاء
- ٣- ليست مهمة رجل القضاء التوجيه.
- ٤- مهمة رجل القضاء بالنسبة للنظام التقائى
- ٥- حماية السلطة القضائية لنظام الأفعال الانسانية.

- التعليق

الفصل الثالث

الحرية فى ظل القانون المفهوم . القواعد . الفلسفة

تمهيد :

تشكل الحرية والقانون والملكية الخاصة ثالوثا متلازما من وجهة نظر هابيك، وفى ضوء هذه العلاقة تتم مناقشة علاقة الحرية بالقانون من ثلاثة جوانب: انعدام القسر أو المفهوم القانونى للحرية، كفالات الحرية الفردية أو للقاعدة القانونية للحرية، وقانون الحرية أو فلسفة الحكم القضائى، ونملى هذه الجوانب تحديدا لطبيعة العلاقة بين الحرية والقانون .

ويطرح الجانب الأول تفسيراً لما يحويه القسر بأشكاله ودرجانه المختلفة ثم مبرراته التى تمكن من ممارسته، ومدى ممارسة سلطة معينة للقصر، والكشف عن طبيعة الإحتكار الذى يعد وسيلة من وسائل القسر، وأخيراً التماسول عن إمكانية تجنب القسر، وعندما يتعلق الأمر بالحديث عن كفالات أو ضمانات الحرية الفردية، أى ما تكفله للقولنين أو للقاعدة القانونية بالنسبة لحرية الفرد، فإن حكم القانون هو الضمان الأساسى لهذه الحرية، ففى ظلّه يكون للقواعد الصامة للسلوك العادل معنى حقيقى، وتتسم هذه القواعد بالتعميم والتوكيد والمسؤولية، ومن أجل فعالية

هذه القواعد ينبغي فصل السلطات، فجماع السلطات فى يد واحدة يفضى إلى ممارسات قسرية تعرق حرية الأفراد، ويقود ذلك إلى أهمية تحديد الحقوق الأساسية للفرد حيث لا يتم انتهاكها وهذا ما يحدده القانون، وفى المقابل يطرح القانون إجابة عن صلاحية التدخل فى المجال الحر للفرد، ومضى يجوز ذلك؟ وتحت أى ظروف يسمح القانون بهذا التدخل؟ وتأتى الكفالات الإجرائية أو الإجراءات المتبعة فى دور القضاء لحماية الفرد ضد الظلم أو الاعتقال التعسفى، وبما أن لكل قانون فلسفة، يتعرض هذا البحث لفلسفة الحكم القضائى، والتمهيد لهذه الفلسفة يستدعى مناقشة الفرض من القانون، أى ما وراء القانون، ويتحمل القاضى أو رجل القضاء مسؤولية هذه الفلسفة، ويتوقف على أحكامه حفظ السلام وضمان استمرارية أفراد المجتمع فى سعيهم الدائم إلى تحقيق أهدافهم وبناء على هذا تأتى أهمية الدور الذى يقوم به رجل القضاء أو مهامه المكلف بها، وهذا المهام ليست سياسية أو توجيهية كما يمتد للبعض، فهى تمثل حماية لنظام الأعمال الإنسانية للتقائية فحسب. وتفرض عليه هذه الحماية أن يكون المحدد لاستمرارية هذا النظام أو عدم استمراريته وفقاً لما يحكم به أو ما يصدره من أحكام.

وهذه الجوانب أو المحاور الثلاثة هى المكون الحقيقى لطبيعة العلاقة بين الحرية والقانون، أو الحرية فى ظل القانون.

أولاً: الحرية إنعدام القسر

- المفهوم القانوني -

١ - مفهوم القسر ودرجاته

تعرف الحرية بأنها إنعدام القسر Coercion، وينسب هذا التعريف عادة إلى القانون، أى المعنى القانوني للحرية، وكما توجد صعوبة فى صياغة مفهوم محدد للحرية فإننا نواجه الصعوبة نفسها فى تعريف القسر فكلاهما له مفاهيم معان عديدة، فإذا كان بوسعنا القول من الوجهة القانونية إننا مقسرون من قبل ظروف نرغمنا على فعل هذا أو ذاك، فإننا نفترض مسبقاً عاملاً إنسانياً يفرض علينا القسر^(١) ويفضى هذا المعنى إلى التمييز الواضح والصريح بين ما يفعله الآخرون تجاهنا، وبين ما عليه ظروفنا الطبيعية. إنه خلط بين ما هو طبيعى (ظرف ما) وبين ما هو إنسانى (إرادة مستبدة للآخر) فعندما تتحرك يدى مسترشدة بقوة طبيعية لترسم توقيعى، أو حركة اصبعى على زناد بندقية، فأنا فى هذه الحالة لست بفاعل. إنما هى حركة طبيعية ورائها قوى طبيعية، وهكذا يكون العنف للقوة أو العنف Violence الذى يجعل جسم إنسان معين لعبة فى يد آخر، وكل ذلك يعد أمراً سيئاً كما القسر سيئ، وينبغى منعه أو إيقافه بصورة مسبقة. لكن القسر يعطى: أن أختار بينما علقى لعبة فى يد آخر، لأن الخيارات محددة من قبل آخر، ويصبح اختياري عندئذ أقل ألماً من اختيار آخر^(٢)

وهنا يصبح اختيار الشر أو الألم أو الضرر الأقل نوعاً من القسر حتى ولو تم تحت شعار حرية الاختيار بين بدائل، ويعنى القسر المعاملة التصفية سواء بشروط مفروضة من قبل آخر أو بدائل للاختيار، ونقول عنه باتما أنه تدخل غير عادل^(٣) إختيار الإنسان للشر الأقل لا يعنى بأى حال الاختيار الحر، إذ أنه فى نهاية الأمر يظل واقعا تحت سيطرة القسر، ولا يشمل القسر كل الحالات التى قد يمارس فيها شخص معين أفعال قد تضر بآخر، ويؤدى به إلى تغيير مقاصده، فعلى سبيل المثال: اعتراض شخص لآخر فى الطريق العام أو الشارع فيجعله يتحنى جانباً، وآخر قد يستعير كتاباً من مكتبة عامة يود البعض استعارته، حتى ذلك الشخص الذى قد يتحاشى البعض ثروته غير المقبولة، هؤلاء جميعاً لا يمكن وصفهم بأنهم يمارسون القسر، انه يتضمن على حد سواء كلا من التهديد بالضرر اللاحق بفرد معين، وأيضاً فيما يتعلق بفرض سلوك معين على آخر^(٤).

ويحول القسر الحقيقى دون استخدام الفرد لقواه العقلية أو المعرفية الخاصة بصورة كاملة، وهكذا لا يقدر الفرد على المساهمة الفعالة فى صنع مجتمعه، فالإنسان المقسور يظل على الدوام مخطئاً لأفعاله، ومؤدياً لها وفقاً لما تمليه عليه إرادة إنسان آخر، ويمكن القول بأن القسر يحدث بصورة مؤكدة وحقيقية على سبيل المثال: فى حالة قيام جماعات أو فرق من المتنصرين (الغزاة) بإخضاع بعض الناس لهم تحت تهديد السلاح، وكذلك عندما تقوم جماعة منظمة من قاطعى الطريق بفرض (أتاوة) على بعض الناس من أجل حمايتهم أو ابتزازهم ويحدث ذلك اليوم بواسطة جماعات العافيا أو جماعات الجريمة المنظمة وأيضاً عندما يبتز شخص ما بطريقة أو بأخرى ضحيته تحت التهديد بإفشاء سر خطير عنها، ويمارس هذا أحياناً تجاه بعض المسؤولين وأيضاً فى لعبة الانتخابات بالتأثير على الرأى العام. ويكون هذا الأمر أكثر خطورة عندما يتعلق الأمر بشخصية عامة ذات نفوذ سياسى أو اجتماعى كما يندرج تحت هذا المسمى - القسر - تهديد الدولة بالعقاب واستعمال القوة فى فرض إطاعة أوامرها، ويوجد العديد من درجات القسر فى حالة السيطرة التامة من السيد على العبد، أو الحاكم الطاغية على رعاياه حيث تقتضى سلطة العقاب المطلقة الطاعة والخضوع التام لإرادة الحاكم أو السيد^(٥) ومن هذا كان المبدأ الأساسى للمجتمع الحر أن تقوم سلطات القسر المخولة للحكومة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك الفردى فحسب، وألا

يكون بوسعها استخدام هذه السلطات لتحقيق مآرب خاصة، وهذا الأمر ضرورى لعمل المجتمع، وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الغرض من وضع دستور- Constitu- tion هو منع المشرع من ممارسة القسر بوضع قيود استبدادية على حرية الإنسان فالإمكانات الجديدة التى صنعت التطورات التقنية قد تصنع فى المستقبل حريات أخرى أعظم أهمية من تلك التى تحميها الحقوق الأساسية التقليدية للإنسان^(١).

وتبقى قوة القسر مرهونة على الدوام إلى حد كبير بقوة الشخص الداخلية، فقد يثنى التهديد بالأغتيال فرد ما عن أهدافه بصورة أكبر من وجود عقبات تحول دون ذلك، وقد يحدث العكس، ويتيح طبيعة العلاقات المظلمة بين الناس سواء أكانت ضرورة اقتصادية تقتضى ارتباط إنسان بآخر، أم ظروف طبيعية أخرى الفرصة لممارسة القسر الذى يشعر معه الفرد بقيد على حريته، وبالنسبة للعلاقات الحميمة التى يرتبط بها الإنسان سواء طوعية أم كرها ليس للمجتمع إلا القليل فى حمايته من ممارستها القسرية، على سبيل المثال: زوج تكدى المزاج، أو زوجة مزعجة على الدوام، أو مصابة بالهستيريا التى تجعل من حياة أولادها جحима لا يطاق، وهذه النماذج ليس للمجتمع قدرة على منع ما تسببه للإنسان من ضرر مادي أو معنوي ويمثل هذا الضرر صورة من صور القسر، إن محاولة تنظيم تلك الارتباطات الحميمة (الأم، الزوج، الزوجة) تتضمن بصورة صريحة فرض قيود على الاختيار والسلوك، ويفضى هذا إلى قسر أعظم وأشد، فهذا القسر الناشئ عن الارتباط الطوعى لا يمكن أن تختص الحكومة بمعالجته^(٢).

٢- مبررات القسر

تورد حجج كثيرة بصدد تبرير القسر الذى تمارسه الدولة أو الفرد حتى يمكن وضع أشكال الظلم والاضطهاد تحت مسمى القسر، وفى مقابل ذلك فإن التخلص منها هو منع ناجح للقسر، ويظل تعريف القسر بصورة دقيقة أمرا محيرا، إذ إن كثيرا من المعانى والمسميات قد تستخدم هذا اللفظ (القسر). فتحت هذه التسمية يتم ممارسة لون من ألوان التلاعب وبصورة مضللة وخادعة كما هو الحال تحت اسم الحرية، فليس لدينا كلمة واحدة تعطى معنى القسر Coericon، وكل ما لدينا من قول هو

تساوى ممارسة القسر مع ممارسة الخداع والتحايل^(٨) ووفقا لذلك فإن القسر يبدو مرادفا للخداع ويعنى التأكيد على تساوى كليهما من حيث الضرر تعقدا أكبر فهذا الترادف قد يفضى إلى اعتبار ممارسة الكذب، والأنانية.. الخ، وكلها أمور قد تؤدي إلى الخداع أو التضليل تتساوى مع الضرر اللاحق من جراء ممارسة القسر، ويصبح الزعم بأن الحرية هي انعدام القسر مساويا للقول بأنها انعدام الكذب، والخداع والأنانية.. الخ، ويكشف هذا الخلط عن تراخي أو عدم قدرة (هايك) على استخدام التحليل الشامل للمصطلحات. فهو على امتداد أفكاره السياسية، تظل هذه المسألة أو المشكلة هي بيت الداء عنده.

وتتطلب الحرية الحد الأدنى من القسر Coericon، القسوة أو العنف Violence ليختفى الخداع والتضليل بصورة مائعة، ويظل استعمال الحكومة للقسر في نطاق غرض معين، معتمدة على قوانين أو قواعد معروفة لتأمين أفضل الظروف لفعالية الفرد لتصرف على فعالياته طابعا عقلانيا متماسكا^(٩) ومن ثم يستلزم القانون أن يكون وسيلة لتوجيه أو الارشاد لا القسر، عن طريق فرض قيود على الفعاليات الإنسانية، ويعنى هذا أن تكون فكرة الحرية تجسيدا للقانون، لكن هذا الأمر يحمل تناقضا ظاهريا في محتواه، فالحقيقة التي يجب أن يحياها الإنسان أنه لا يحيا بمفرده في حالة الطبيعة المتحررة، لكن الإنسان ككائن اجتماعي يحيا حياة معقدة عبر علاقاته المتداخلة مع غيره من أعضاء المجتمع، إن التحول من الجماعة الصغيرة إلى المجتمع المستقر وأخيرا إلى المجتمع المنفتح Open Society في السعي إلى تحقيق أهداف عامة.. لكن الاستعمال العام للفرائز الطبيعية أصبح أمرا خادعا للغاية فأحدى الوظائف الرئيسية لقواعد السلوك المتعلمة أخيرا كانت قمع الفرائز الفطرية أو الطبيعية بأسلوب يجعل صنع المجتمع العظيم ممكنا^(١٠) ووفقا لوجهة النظر هذه فإن قمع الفرائز الإنسانية عن طريق القواعد العامة للسلوك الفردي يعد مبررا لممارسة القسر، مع الوعي بأن هذه الممارسة تتم في نطاق تنفيذ هذه القواعد فحسب، وليس بأصدار أوامر محددة للأفراد للقيام بأفعال معينة.

وتظل مشكلة الحد من القسر أمرا مختلفا عن تلك المشكلة المتعلقة بمهام الحكومة أو ممارستها القسر على الأفراد، بمعنى أن واجبها يلحصر في مسألة القسر فحسب، لأن الفعاليات الحرة للأفراد هي مورد مالى أساسى لها، وهي تستخدم وسائلها القسرية

لحفاظ على هذا المورد، إن الاعتراف بحق الدولة في ممارسة القسر يمثل من ناحية أخرى تحديد هذا القسر وحصره في مجال واحد هو العائد المالى الذى يمكن حصده من الأفراد في صورة ضرائب يدفعها الأفراد للدولة، وعن طريقها يمكن للدولة تقديم خدمات عامة، إن تحصيل هذه الضرائب يخلو لها وحدها حق التهديد باستعمال القسر أو ممارسته بالفعل، لكن مهمة الدولة في العصر الوسيط كانت تأتي غالبا من فعاليات الأفراد الحرة بالإضافة إلى الدخل الناتج من ممتلكاتها، ولذا كانت خدماتها جاهزة بدون اللجوء إلى القسر^(١١) وقد تغيرت هذه الصورة في ظل ظروف عملية أملاها الواقع الاقتصادى والاجتماعى. فلا يمكن أن يسهم الناس المقسرون في تحقيق غايات لا تعود بالنفع عليهم، وإنما يمكن تبريرها فقط من الناحية الأخلاقية، هذا ما يؤكد وجهه النظر البراجماتية التى تقوم على النتيجة العملية لا الأخلاقية، فنكمن قيمة الفعل في تحصيل عائد، ومن هذا المنطلق فإن المجتمع الحديث لا يقبل فسرا إلا من باب فرض الضريبة Taxation وما عدا ذلك يستلزم الإنكار والرفض التام مهما كانت المبررات التى تسوقها الحكومة، ويمكن تطبيق هذا المعيار لا على قاعدة قانونية بمفردها بل على النظام القانوني برمته، وعلى سبيل المثال تتطلب حماية الملكية بوصفها ضمانا ضد القسر احتياطات خاصة أو معينة وهى لا تؤدى إلى التقليل أو الحد من القسر بصورة فردية فحسب بل إنها تقضى إلى تأكيد أن الملكية الخاصة ليست معوقا بصورة ضرورية. وأن مفهوم التدخل أو عدم التدخل من قبل الحكومة يقوم كله على افتراض كون المجال الخاص للفرد محددا بقواعد عامة تطبقها الدولة، وتبقى القضية الحقيقية أو واجب الدولة هو تحديد طبيعة الأعمال التى تدعو إلى ممارسة القسر، وما هو خارج هذا النطاق^(١٢) وعند الحديث عن المجال الحر الخاص للفرد فإنه من الممكن تذكر تحديد (جون ستيوارت مل) لهذا المجال، وتأكيد على ضرورة حصينه ضد القسر، بالتمييز بين الفعاليات الخاصة بالفرد، وتلك التى تخص الآخرين، وهذه المجالات هي: المجال الباطنى للشعور، ومجال حرية الأذواق والمقاصد أى: صياغة حياتنا وفقا للصورة التى تلائمنا، ومجال حرية الأفراد فى الاجتماع مع بعضهم البعض من أجل غرض معين^(١٣) لكن تظل الفائدة المرجوة من هذا التمييز محصورة فحسب فى تحديد المجال الخاص، ولذى يجب حفظه للفرد، ولاتتعدى ذلك إلى حماية الأفراد من سيطرة الآخرين وهيمنتهم عليهم، ويشار بهذا

الصدد قضية مهمة تتعلق بالتدخل بين الترفعات المعقولة للفرد، وبين منع أفعال الآخرين، فحدث السعادة أو الألم من خلال أفعال الآخرين لا يعد مبرراً مشروعاً لممارسة القسر^(١٤)، إن توقع خير أو شر من موقف أو فعل معين لفرد ما يبيح استخدام القسر لتأكيد هذا الخير أو منع هذا الشر، وبذلك يلتفى القول بأن أخلاقية الفعل في نطاق المجال الخاص للفرد هي موضوع سابق يستدعى بسط الحكومة لسيطرتها واستعمالها القسر، فإحدى السمات أو الملامح الهامة التي تميز المجتمع الحر عن غير الحر تكمن في طابع السلوك التي لا تؤثر بصورة مباشرة (التدخل) في المجال الخاص بالآخرين، وتتميز القواعد السائدة في الواقع بالطوعية، إذ إنها ليست نتاجاً للقسر، وهذا ما تؤكدته الخبرة الحديثة بالنظم الشمولية، فمعظم الضرر والبؤس الذي يلحق بالفرد يعود إلى إجباره أو ممارسة القسر ضده من أجل استئصال الشر الأخلاقي أكثر من كونه يقرم بفعل الشر.

٣- ممارسة السلطة للقسر

تعرض مفهوم السلطة في الغالب للمناقشة والجدل بصورة تفوق مناقشة القسر، وربما يعود ذلك إلى أن السلطة هي المسئولة عن ممارسة القسر، وقد اعتبر العديد من المفكرين والفلاسفة النظام السلطة السياسية قديمة قدم الفكر الإنساني، وتعني السلطة القدرة على إكراه بعض الناس بالامتثال لإرادة آخر عن طريق التهديد بالحقاق الأذى أو الضرر، ولا يعنى ذلك أن السلطة تمثل على الدوام شراً مستبداً.

فلا يوجد شر في سيطرة السلطة عن طريق توجيهها لبعض المشاريع العظيمة التي يجمع الناس عليها من أجل منافعهم الخاصة، فهي جزء من قوة المجتمع المتحضر^(١٥).

وبالرغم من أن السلطة قوة دافعة للحضارة إلا أن اتساع قدراتها وسيطرتها قد يؤدي في النهاية إلى فسادها، ومن هنا وجب تحديدها في نطاق تطوير إرادة الآخرين، وإخضاعهم من أجل الصالح العام، وبالنسبة للعلاقات الإنسانية فإن السلطة والقسر كلاهما متلازمان إلى حد بعيد.

غير أن القسر ليس ضرورياً أو نتيجة عامة لسلطة بوصفه مسلمة، فليست سلطات هنرى فورده^(٥٠)، ولا هيئة الطاقة الذرية، ولا السلطات العامة لجيش الخلاص^(٥١)، ولا Salvation Army ولا تلك المخولة لرئيس الولايات المتحدة حتى عهد قريب هي سلطات تمارس قسراً على أناس بعضهم من أجل خدمة إرادتها^(٥٢) لكن بالرغم من أن هؤلاء لا يمارسون قسراً مباشراً على الناس من خلال سلطاتهم إلا أنهم بصورة غير مباشرة يفرضون في أحيان كثيرة إرادتهم التي تخدم مصالحهم بشكل غير مباشر، ولذا يمكن القول بأن ذكر هذه النماذج ليس دليلاً واضحاً على عدم ممارسة السلطة للقسر، ووفقاً لذلك يمكن طرح سلطة الدولة القوية كسبيل لاحتواء هذه السلطات في يد سلطة واحدة أكبر وأعظم، إن استخدام الشدة أو العنف من أشكال القسر الذي قد تمارسه سلطة معينة، لكنه ليس بديلاً لمصطلح القسر وكذلك الظلم أو الاضطهاد الذي يمكن اعتباره النقيض الحقيقي للحرية شأنه في ذلك شأن القسر لكنه إشارة إلى حالة أفعال القسر المستمرة فحسب، وتتشابه هذه الحالات مع حالة القسر، لكنها ليست قسراً بل إنها ممارسات لسلطة مستبدة، وقد جاء طرح النصوص الليبرالية لفكرة القانون مقترناً بالحرية، أي الحرية في ظل القانون أو انعدام القسر الاستبدادي، مع الوعي بأن كليهما له معنى مختلف بداخل التراث الليبرالي فيقرر (جون لوك) أن الحرية توجد في ظل القانون فحسب، بينما يكون الأمر مختلفاً بالنسبة لعدد من الليبرالي القارة الأوروبية، خاصة بنتام، في تصوره: «أن كل قانون شر لأنه انتهاك للحرية»^(٥٣).

ومن الحقيقي إنه في بعض الأحيان قد يستخدم القانون في تدمير الحرية - فرض قيود على الفرد - لكن من المؤكد أن المراد من التشريع لا يعني دائماً أن يكون القانون بهذا المعنى، فقد اعتبر الليبراليون من أمثال جون لوك، وديفيد هيوم، آدم سميث، إيمانويل كانط، وأيضاً أنصار حزب الأحرار الإنجليزى Whigs أن القانون هو الضمان بالنسبة للحرية الفردية.

وكان مقصد هؤلاء بلا ريب - كما يرى هايك - إن القانون يعنى وجود قواعد عامة للسلوك الفردي ويعد تنفيذ هذه القواعد العامة حقاً مكتسباً للحكومة لا ينازعها فيه أحد

(٥٠) رجل أعمال أمريكي، صاحب شركة فورد للسيارات.

(٥١) منظمة شبه عسكرية للشر الدين، ومساعدة للفقراء، نشأت في إنجلترا على يد ويليم بوث عام ١٨٦٥.

كما إنه سمة مميزة لوظيفتها، وهذا ما أكدته أيضا القانون الإنجليزي العام، فحماية التشريع الصادر من السلطة التشريعية ليس مسؤولية الحكومة فحسب، بل تكمن هذه المسؤولية في وجوب قواعد عامة للسلوك الفردي، والتي يمكن تنفيذها في الجميع سواسية، وعلى عدد مجهول من الحالات في المستقبل، وتهتم هذه القواعد بحماية الملكية الخاصة للأفراد، ولهذا فإن طبيعة التحريم عندها بصفة أساسية أكبر من إصدارها للأوامر بفعل أشياء محددة^(١٨) وهكذا تتحدد مسؤولية الحكومة أو الدولة في تنفيذ القواعد العامة للسلوك الفردي على قدم المساواة، باعتبار أنها المنوطة بحماية الملكية الخاصة ضد الانتهاك أو التعدي، وفي المقابل عدم حصر هذه المسؤولية في نطاق سلطة إصدار الأوامر، أو بمعنى آخر تصبح مسؤولية الحكومة أو وظيفتها (سلبية) كما هو الحال بالنسبة لنوع الحرية عند (هايك) ليس للحكومة إذن دور (إيجابي) يتمثل في إصدار الأوامر بالقيام بأفعال محددة. هذه السلبية التي تم اضفاؤها على وظيفة الحكومة كما حدث من ذي قبل مع الحرية، تجعل مجال الفرصة الإيجابية، متاحا فحسب أمام القانون أو القواعد العامة للسلوك الفردي فهذه القواعد عنده هي الجديرة بالحفاظ على النظام التلقائي للأفعال الإنسانية برمته وهذا ما سنعرفه لاحقا.

قطعا يسند هايك بعض المهام الهامشية للحكومة، منها تقديم الخدمات للمواطنين، فلم يحظر أحد - باستثناء الجناح المتطرف في التراث الليبرالي - على الحكومة أن تقدم خدمات للمواطنين أيضا، كما إنه بوسع الحكومة استغلال الموارد المتاحة وتنظيمها، لكن بدون ممارسة القسر على مواطن معين، أو بعبارة أخرى، لايجوز استغلال الشخص وملكية المواطن بإعتبارهما، وسيلتان لتحقيق أغراض الحكومة الخاصة^(١٩) ويمثل الفارق الشائع بين ماهو (إيجابي) و (سلبى) أمرا غاية في الخطورة. فهذا الفارق في حقيقته فارق (لغوى) في الكلمة لا في القيمة، إن القيم الأعظم والأساسية في الحياة الإنسانية هي قيم سلبية: السلام والحرية والعدالة، وهذا ما يجهله الكثيرون فيعتبرون كلمتى (إيجابي) و (سلبى) يعنى (الخير) و (الشّر) ويفهمون أن القيمة الحقيقية هي نقيض القيمة السلبية، إن عدم وجود قيمة إيجابية أو الشر يعنى أبصار للعديد من الناس عن رؤية السمة المميزة لأعظم الفوائد التي يقدمها لنا مجتمعنا أو السلبيات الثلاث العظيمة: السلام والحرية، والعدالة، فهي في الحقيقة

ويعفدها أسس ضرورية للحضارة التي يجب أن تقوم عليها الدولة، ويسقط (هايك) من تعداد القيم السلبية العظيمة التي تقوم عليها الدولة وظيفة الدولة ذاتها، والمتوقعة على تنفيذ القواعد العامة للسلوك الفردي، وحماية الملكية الخاصة فحسب، مع عدم الأخذ في الاعتبار إيجابيتها - المشكوك فيها - في تقديم الخدمات واستغلال الموارد العامة المتاحة، فهذا يجعلها في خدمة الأفراد، بل في بعض الأحيان أفرادا بعينهم، غير أن هذه الإضافة التي لم يذكرها تبدو متسقة مع وجهة نظره عن الحرية السلبية أو اغفاله لهذا الأمر، وطالما أن دعائم الدولة (سلبية) فإن وظيفتها بالتالي تصبح سلبية وتبدو السلبية في أشد حالاتها سخرية من خلال هذه العبارة: إن ثمة حاجة لسلطة عليا واحدة فقط، بوسعها أن تقول لا للآخرين: لكنها هي نفسها لا تملك سلطات إيجابية^(٢٠).

٤- الاحتكار وسيلة للقسر

يحدث القسر في ظروف استثنائية تتم فيها السيطرة على مصلحة أو مورد عام أساسي بالنسبة للناس من قبل آخر له سلطة القسر بصورة مؤكدة، إن حياة المجتمع تعني بالضرورة أن ثمة اعتماد في اشباع الحاجات على خدمات يقدمها الأفراد^(٢١) ومن خلال هذه الخدمات يحدث الاحتكار Monopoly الذي يعني سيطرة فرد معين أو مجموعة من الأفراد على مصدر أو مجموعة من المصادر تمثل خدمات ضرورية لأفراد المجتمع، وإن كانت هذه الخدمات بصورتها التبادلية تعد خدمات طوعية في المجتمع الحر. ومن المؤكد أن لكل فرد الحق في أن يحدد ما يريد من عائد يعود عليه - مجتمع السوق القائم على المنافسة - من هذه الخدمات التي يقوم بها، فالفوائد التي يتيحها بعض الأفراد لأقرانهم يمكن قبولها فحسب متى التزم أقرانهم بشروطهم، وفي هذا السياق يطرح (هايك) تصوره المائل في القول بأن فرص العمل الحقيقية التي أتاحت للعمال جاءت نتاجا للمجتمع الرأسمالي الذي تحارل الشيوعية تقويض دعائمه، وتبدو هذه المقولة صحيحة متى كان الحديث عن فرص العمل فحسب. لكن عندما يكون الحديث عن الاحتكار فإن هذه الفرص سرعان ما تنبخر إزاء ممارسات الاحتكار وما يندمج عنها من مفاصد واضرار لا تحيق بالعامل وحده فقط، وإنما يعانى

منها المستهلك أيضا، وبالنسبة لمسألة العائد المتروك لكل فرد تحديده مقابل خدماته، وتسليمنا به متى اقتضينا بشروطه فإنها تبدو حقيقة اجتماعية عن العلاقات الاقتصادية، ويمكن القول من الناحية القانونية إنه ليس من القسر فى شئ عندما يرفض المنتج أو البائع إمداد فرد ما بما يريد دون أن يدفع له الثمن الذى يحدده، فهذا أمر مؤكد فى السوق الحر القائم على المناقصة، ويمكن التذليل على ذلك بمثال: إذا أراد شخص ما اقتناء قطعة فنية ثمينة من مزاد لكن آخر اقتناها بعد أن دفع أعلى سعر لها، فإن هذا لا يعد قسرا من قبل الآخر. فطالما أن منفعة فرد معين لا تشكل خطرا على وجودى وقيمى، فإن تثمينه لهذه المنفعة أو الخدمة لا يمكن تسميته قسرا^(٣٢) وعند استثناء هذه الحالات التى تبدو احتكارا من دائرة القسر أو الاحتكار القائم على القسر فيما يمارسه المحتكر Monopolist ولتوضيح ذلك يمكن تقديم مثال مناسب لهذا الاحتكار القسرى، إذا ادعى شخص معين أنه يمتلك كل النخيل فى واحة معينة، ولنقل أن هناك من يقيم فى هذه الواحة بفرض حصوله على ثمر النخيل مجانا، مع افتراض أنه ليس ثمة ما يؤكل فى هذه الواحة غير ثمار هذا النخيل وليس أمام قاطن هذه الواحة من اختيار غيره سبيل، ومن ثم تتوقف حياته على هذا الأمر، فإذا عرض الشخص الزاعم ملكيته لهذا النخيل سورا أو مقابلا لا يقدر عليه من يقطن هذه الواحة، فإن هذا الأمر يعد القسر بعينه، وقياسا على الحالة السابقة يمكن تصور حالات أخرى مشابهة كسيطرة محتكر على سلعة أساسية يعتمد عليها الناس بصورة تامة، مع ادراك انه اذا لم يكن المحتكر فى وضع يحتم عليه الاحتفاظ لنفسه بمرض هذه السلع فإنه عند ذلك يمارس القسر، ويمكن تجنب حدوث هذا الأمر بإلزام المحتكر بتحديد ثمن سلعته للجميع، ويحظر عليه أى تمييز فى المعاملة^(٣٣) لكن هذا لا يعد حسمًا للأمر، فتثمينه لسلعة يظل مطلقا فى يده وهذه النقطة تم إغفالها من جانب هايك، وربما يرجع ذلك الإغفال بقصد منه وفقا لايمانه الشديد بحرية السوق، وكان أول عمل حاسم ضد الحرية المفرطة للأفراد فى التعاقد هو ذلك التشريع الذى صدر ضد الاحتكارات والقيود على ممارسة التجارة فى الولايات المتحدة فى مطلع القرن الحالى، لكن دور القضاء بأكملها كانت بطيئة فى تعديل مشابعتها للنظام القديم، ووفقا لذلك وقت المحكمة الأمريكية العليا Supreme Court بعدائية ضد تشريعات الرعاية الاجتماعية Social Welfare^(٣٤).

ومن منطلق الإيمان الليبرالي - المحافظ - بحرية العمل، وأيضاً من جهة التنديد بالطبقة المعالية، والتي تشكل محور النظرية الماركسية حرص (هايك) على القول بأن هذه الطبقة تمارس القسر، فاستخدامها للأضراب يعد ضرباً من ضروب القسر الممارس ضد أصحاب الأعمال لإرغامهم على تلبية مطالبها وهذا ما يحدث في حالة الاحتكار التام للعمل في الدول الاشتراكية أو الشيوعية حيث يصبح مالكا لمسلطات القسر غير المحدودة، فالبلد الذي يكون منه العامل وحده هو الدولة، فإن نقيض ذلك الموت جوعاً ببطء - فالمبدأ القديم: من لا يعمل لن يجد قوته، استبدل به مبدأ جديد هو: من لا يطعم لن يجد قوته (٢٥).

لكن هذه المقولة تصبح محل الاعتبار والنظر متى كان هناك ضمان لعدم استغلال العمال بصورة سيئة في عمل متواصل قاس في مقابل أجر ضئيل لا يقبلونه، وهنا قد يكون القسر الذي يمارسه العمال هو رد الفعل الطبيعي أو التلقائي ضد قسراً أصحاب الأعمال وينصرف هذا بالطبع إلى المجتمع الرأسمالي وحده، إذ إن طبقة أصحاب الأعمال ليست قائمة في الدول الاشتراكية، حيث الدولة هي المسيطرة على كل أدوات الإنتاج - هذا بالطبع قبل سقوط الأنظمة الاشتراكية أو الشمولية في أوروبا الشرقية - وباستثناء الحالات التي يكون فيها الاحتكار سائداً من خلال السيطرة على منفعة أو فائدة أساسية للفرد فإن السلطة المجردة للاحتكار مفيدة، كيف؟

تعد السلطة المجردة للاحتكار مفيدة، ولن تمارس قسراً من جانبيها لأن استعمال هذه السلطة من قبل آخر قد يغير في الحقيقة من مجال الطبيعة الاجتماعية Social Land Scope بأن يجعل من الضروري بالنسبة للفرد إعادة النظر في كل أحكامه أو قراراته (٢٦) يعني ذلك أن الاحتكار يدفع الفرد إلى تغير مخططاته الحياتية برمتها، وأن ينتاب القلق تجاه أشياء اعتبرها من المسلمات، فيرى أن البدائل المطروحة أمراً غير مؤكدة وغير حقيقية، ومن هنا تغير مخططاته، وتغير خصائصها وتنبعث الرغبة المؤكدة في تقوية الذات أزاء صورة الاحتكار الماثلة في ولو كان هناك تهديد بطرده من العمل أو بطلانته، حتى لو شمل هـ ليجبره على قبول وظيفة يمتقتها بأجر زهيد جداً، حتى لو كان أثناء عمله، فهو في نهاية الأمر ليس مقسوراً من قبل أـ يفرض عليه شيئاً معيناً يجعله يخدم غايات آخر فـ

ظل خدماته لغايات أشبه ما تكون بكارثة طبيعية، حريق أو فيضان يحطم منزله، أو حادثة تلحق ضررا بصحته وهكذا يطرح هايك جانبا إيجابيا للأحتكار إذ يجعل الفرد يعيد حساباته مرة أخرى، وتبدى عنده الرغبة الملحة في اكتشاف حريته الحقيقية في ضوء مصطلحات الأحتكار وممارساته.

٥. الملكية الخاصة وانعدام القسر

نعد الملكية مع الحرية والقانون بمثابة ثالوث متلازم سواء أكانت هذه الملكية خاصة أم ملكيات متعددة، فهذه الملكية شرط جوهري لتجنب حدوث القسر، ويأتى القسر نتاجا لاحتياج فرد إلى آخر يقوم بدوره بممارسة القسر لقاء هذا الاحتياج. ومن النادر أن نكرن قادرين على وضع خطة متماسكة ومتسقة لأفعالنا، ما لم نتأكد من سيطرتنا الشاملة على بعض الأمور المادية، حيث اننا لا نسيطر عليها كلية، ولذا فمن الضروري أن نعرف ما يجب فعله إذا كنا متعاونين مع آخرين بصدد فعل معين، وفهم معنى الملكية هو الخطوة الأولى الواضحة والصريحة في تحديد المجال الخاص الذى يحمينا من القسر^(٢٧).

وتضع هذه العبارة الملكية كعنصر أولى ليس ضد القسر فحسب، بل ايضا للحرية، ولكي يمارس الأفراد حريتهم ويقوّن أنفسهم شر القسر فى الوقت نفسه عليهم إذن أن يملكوا. فهذه الملكية هى السياج الذى لا يمكن أن تتخطاه الحرية أو ينتهك القسر حرمة، ويضاف إلى كل ماسبق كون الملكية قيمة أساسية من قيم الحضارة، بل إنهما غير منفصلتين تاريخيا، فناريخهما مشترك. ويعنى نمو الملكية تطور الحضارة، ومع أن الملكية هى نتاج العادات أولا، ولم يظهر فقه القانون والتشريع إلا خلال الألف عام الأولى فليس هناك ما يدعى لافتراض أن الأشكال المعينة التى اتخذتها الملكية فى العالم المعاصر نهائية^(٢٨)، ويعنى هذا أنه لولا الملكية لما قامت الحضارة. غير أن العبارة متعسفة فى مجملها. والا لصار تاريخ الحضارة هو تاريخ من يملكون باعتبارهم بنائها، إن بنية الحضارة الثقافية مثلا والتى أرسى دعائمها عدد لا حصر له من المفكرين والفلاسفة عبر الأجيال والمصور، لم تكن نتاجات لما فى حياة هؤلاء من ممتلكات، بل هى خلاصة معارفهم وأفكارهم، حقا قد سطر بعض هؤلاء

المفكرين نظريات ملائمة لطبقة أصحاب الأملاك أو الطبقة الوسطى التي بدأت في التآلق والسيادة مع مطلع القرن الثامن عشر، ومن هؤلاء (لوك) الذي رأى في الملكية حق طبيعي وأنها سابقة على المجتمع المدني، ويدل هذا على الأصول والقواعد البرجوازية في فكره. فالطبقة العاملة لا يمكن أن تكون عاقلة على نحو كامل أو تشارك مشاركة كاملة في الحياة السياسية، وأن واجب للحكومة هو الحفاظ على هذه الملكية الخاصة، وحيث أن استمتاع الإنسان بملكياته الخاصة في حالة الطبيعة أو الفطرة يعد أمراً مأمون الجانب أو مضمون إلى حد كبير^(٢٩) ومن هنا تظهر سمات التقارب بين لوك وهابيك، فالأول اعتبر الملكية سابقة على الحضارة بوصفها حالة طبيعية أو حق طبيعي والثاني جعلها متزامنة مع نشوء الحضارة وازدهارها. فتألق الحضارة هو انعكاس لاتساعها وتعددتها - الملكيات المتعددة - والعكس صحيح، وي طرح في المقابل علم الأنثروبولوجيا الحديث حقيقة مؤداها: أن الملكية الخاصة تبدو واضحة وصريحة للغاية على المستويات البدائية، وتبدو أصول الملكية بوصفها مبدأ قانونياً هي المحددة للعلاقات الطبيعية بين الإنسان ومحيطه البيئي، الطبيعي والمصطنع، وهي سابقة إلى حد كبير على تعلم أى فعل منظم بالمعنى الثقافي^(٣٠).

ولا يؤكد الخلط بين تاريخ الملكية من ناحية وصنع الحضارة من ناحية أخرى بالدليل القاطع على أن تاريخهما واحد، فالاستدلال بما يطرحه علم الأنثروبولوجيا قد يقيم الحجة على مدى العمق التاريخي للملكية - المستوى البدائي - لكنه لا يؤكد على وحدة التاريخ بين الملكية والحضارة، فالكسب الحقيقي من حماية الفرد في المجتمع الحديث ضد القسر ليس ملكيته بل امتلاك الوسائل المادية التي تمكنه من تحقيق مخططة، الذي يجب ألا يكون خاضعاً لسيطرة فرد آخر على الإطلاق^(٣١) وهكذا لم تعد الملكية هي الحياة بمعناها الحرفي اللهم سوى حياة المتعلقة الشخصية في المجتمع الحديث. وينسب هذا الإنجاز إلى التطور الذي لحق بهذا المجتمع.

إن ما يهم ليست الملكية الخاصة في حد ذاتها بل تعدد الملكيات. فهذا من شأنه أن يتيح فرصة أفضل لتطور الحضارة، فتفرق الملكيات بين الأفراد لا يسمح لفرد معين أن يفرض من خلال ملكيته إرادته على باقي الأفراد. وبالتالي يخلق احتكار حيث يعتمد الفرد على الآخرين لامتداده بما يلزمه من احتياجات، فملكية الآخرين بوسعها المساهمة في تحقيق أهدافنا وهي أمر لازم لإمكانية تنفيذ التعاقدات الإنسانية^(٣٢)

ومن المؤكد أن نظام القوانين الذي جاء نتاجا كاملا للتعاقبات أو المواثيق الإنسانية يعد جزءا مهما للحفاظ على مجالنا الفردي الخاص والحر، لأنه أساس مخططاتنا الحياتية، وباعتباره شرطا لازماً لطبيعة التعاون بين الناس على أساس القبول الطوعي أو الأراذى غير أنه يوجد العديد من الأفراد الذين تقوم حياتهم على خدمة حاجات فرد معين، ومن هذا الجانب ينبغي توخي الحرص بالنسبة للأمور السياسية، فقد يقوم فرد معين عن طريق توجيه بعض الأفراد الذين يخدمونه بالاستئثار بالسلطة.

والغرض الرئيسى من تعدد الملكيات أو تفرقها بين الناس هو إتاحة الفرصة أمام المنافسة بصورتها الحقّة، فهذا التعدد من شأنه أن يحرم الملاك من امتلاك كل سلطات القصر، وأن يحد من سوء الفهم العام للقاعدة المشهورة: افعَل كما لو كنت تعامل الإنسانية فى شخصك، وفى أشخاص الآخرين كغاية لا كوسيلة^(٣٣)، وتبدو فكرة العمل وفقا لتجسد الآخرين فى ذاتى غير معقولة، إذ إن كل منا يشعر بذاتيته المستقلة عن إرادة الآخر الذى يستخدمه من أجل مصالحه الخاصة، وفى المقابل فإنه يستفيد من خدمات غيره، لكن هذه التبادلية أو علاقة الاستفادة المتبادلة لا تتم بصورة صحيحة، وهذا ما تؤكدته التعاملات الاقتصادية اليومية، إننا مجرد أدوات أو وسائل شخصية لمواطنينا الذين يساعدوننا من أجل أغراضهم الخاصة^(٣٤).

إن مبدأ الاستفادة المتبادلة بين الأفراد أو الملكيات التى تسمح بالمنافسة لا يؤكد على توافر الحرية بمعناها للدقيق أو الصحيح، فقد يحدث أن يتحكم فرد معين فى استفادات الآخرين منه فى مقابل استفادته الضئيلة منهم أو قد لا يحتاج منهم بالضرورة ما يقدمونه من خدمات. فصوره الاستفادة المتبادلة قد تعطى سمة إنسانية لكنها غير واضحة المعالم فى ظل الاحتكارات المنخمة التى تسيطر على ما يسمى بالسوق الحر القائم على المنافسة، وتستلزم قوانين الملكية والتعاقد بين الأفراد تحدى المجال الفردي الخاص، متى كانت الموارد أو الخدمات الضرورية، والتى يحتاجها فرد ما من أجل تحقيق غاياته تجعله يقع فريسة لسيطرة بعض الأفراد على هذه الموارد أو الخدمات. وقد تكون المنافع مستمدة من جهود بعض الأفراد، لكن ذلك ليس صحيحا فى كل الأحوال، فبعض المنافع أو الخدمات كتعزيز الصحة العامة أو إصلاح الطرق، والتى تكون بطبيعة الحال فى متناول الجميع تستلزم المشاركة فيها من جميع الأفراد، إذ إنها جزء هام من مجال الحماية للفرد وعلينا دائما أن نحدد هذا

المجال، وأن تحافظ عليه ضد أى تدخل من قبل الدولة أو الفرد، ففي عصور الحرية الأولى كان بيت الإنسان هو قلعته الحصينة، وليس بوسع أحد الأطلاع على ما يمارس بداخله من أفعال، فقد أدرك أهل أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد تماماً قداسة أو حرمة المنزل الخاص، حتى فى ظل حكم الطغاة تحقق هذا الأمر، فقد استطاع الإنسان أن يؤمن حياته بالبقاء فى المنزل^(٣٥).

وتتفق وجهة النظر هذه مع وجهات نظر الآباء المؤسسين للجمهورية الأمريكية، فهم قد أكدوا على تماثل الحرية والملكية بل إنهما مرتبطان بصورة وثيقة. فالملكية عندهم أحد شطرى الحقوق الطبيعية للإنسان، الحقوق الشخصية للفرد وحقوق الملكية فكلهما مقدس. ويظل هدف القانون دائماً هو حماية حقوق الملكية، وبالتالي فإن وجودها يعنى انعدام القسر كما الحرية تماماً، وفى اللحظة التى يقر فيها المجتمع فكرة أن الملكية ليست مقدسة مثل القوانين الإلهية تماماً.. يبدأ الطغيان والفوضى^(٣٦) ومن هذا المنطق جاء إهتمام هايك بالإسهام القانونى الأمريكى فى التشريع وصياغة الدستور فى أهم مؤلفاته دستور الحرية عام ١٩٦٠.

٦ - هل يمكن تجنب القسر

يرتبط التساؤل المتعلق بانعدام القسر بآخر يحمل نفس المعنى، وهو إمكانية تحقيق الحرية على الوجه الأكمل أو الخلاص من القسر نهائياً، فعندما صرح روسو Rous-seau بعبارته الشهيرة: ولد الإنسان حراً، لكنه مقيد بالأغلال فى كل مكان، كانت هذه العبارة رومانسية المطابع حالمة فحصب من ناحية أنها تتحدث عن تلك الحرية الملازمة للإنسان البدائى الذى يتصرف وفقاً لحريته البسيطة والبدائية، لكن الإنسان فى ظل وجوده الاجتماعى يحيا حياة معقدة بناء على ارتباطاته بأقرانه داخل المجتمع. فلم يتمتع العبد فى المجتمع القديم بالحماية وفقاً للقانون أو حتى العرف السائد آنذاك، بل جرى التقليد على أن تصبح حالة العبودية واقعاً ملازماً وفقاً للتنظيم القانونى كما فى القانون الرومانى وكما حدث فى عصر الأقطاع، وبالنسبة للعصر الحديث فإنه من الشائع اليوم التمييز بين نمطين للمجتمع، الأنماط المفتوحة، والأنماط المغلقة ويدع النمط الأول الفرصة للقرار الشخصى من أجل تحمل المسؤولية الفردية

بينما يكون القرار فى النمط الثانى قىليا أو جماعيا فى الغالب حيث يسيطر المجتمع سيطرة تامة، ويبدو دور الفرد فيه قليلا أو عديم القيمة^(٣٧).

ويمثل التناقض بين النمطين، الفارق بين المجتمع الديمقراطى الغربى والمجتمع الشمولى، غير أن هايك يرى ممارسة القسر فى المجتمع الشمولى صريحة وواضحة، بينما فى المجتمع الديمقراطى الغربى يبدو القسر مقنناً عن طريق إجازة المشرع لقوانين تستخدمها سلطة معينة فى ممارسة القسر، وقد جاء هذا نتيجة لظهور الحكومة الديمقراطية من ناحية، والوضعية القانونية أو المذهب الوضعى فى القانون من ناحية أخرى، فبزوغ النموذج الديمقراطى قد حققته رغبة نواب الشعب Representative of people فى تمكينهم من تحديد سلطة الحكومة، ليس بناءً على قواعد الملوك العادل فحسب بل تقرير الفعاليات الشائعة لحكومة^(٣٨).

وقد يحترم الجميع ويقدرّون استعمال الدولة للقسر كسبيل إلى تقويم الأفعال الإنسانية وجعلها صالحة وخير أمثلة على ذلك، قبول الناس لفرض الدول لضرائب والخدمة الإجبارية فى القوات المسلحة، وهذه الأمور لا يمكن تجنبها لكنها على الأقل متوقعة ومعروفة، فهى فرض لازم بصرف النظر عن كيفية استعمال الفرد لطاقاته بطريقة أو بأخرى، وهى لا تحمل فى مضمونها طبيعة القسر الشريرة، ومن الواجب دفع الضرائب وتقديم بيان حقيقى عن الدخل، وكل هذه الأمور تقوم عليها مخططات الفرد الحياتية ويوسع الفرد بعد الألتزام بها وتأديتها أن يتبع مخطط حياته باعتباره مستقلا عن إرادة غيره وأنه فى عداد هؤلاء الذين تعلموا كيف يمكن أن تكون حياتهم بداخل المجتمع. إنه لا يمكن القول بأن الإنسان حر دائما.. فالتهديد الدائم باللجوء إلى الإعتقال بواسطة السلطة المستبدة لضمان ما تعتبره سلوكا صالحا، ويمثل هذا الأمر تدخل قسريا للحكومة ولذا فإن معظم هذا التدخل يظل موزعا بين ما لا يمكن تجنبه أو ما لا يمكن توقعه، هذا القسر ضرورى حتى فى المجتمع الحر، أما الأفعال التى لا يمكن توقعها والتى تنشأ من أحداث لا يمكن التنبؤ بها، فإنها تبدو كأعمال الله، لكنها ليست خضوعا لإرادة مستبدة لفرد آخر^(٣٩).

ثانياً، كفالات الحرية الفردية

(القواعد القانونية)

(١) حكم القانون

تعد تفسيرات «هايك» لطبيعة القانون تفسيرات صورية في علم التشريع أو الفقه الدستوري Jurisprudence. ففلسفته القانونية على اتصال وثيق بجوانب أخرى من فكره، فهي متصلة بمنهجية العلوم الاجتماعية، وينظرته عن العدالة، والغاية الأساسية من تلك التفسيرات هي وضع الظواهر القانونية في سياق الشروط الجوهرية لتحقيق المجتمع الحر بصورة صحيحة. ويمكن عرض الأسس الجوهرية للحرية بصورة نمقية في ظل حكم القانون The Rule of law، وهذه الأسس قد تشكلت عبر خبرة الإنسان، وحاجته إلى قانون للحرية يتمتع بخصائص حقيقية ومؤكدة. «ويعنى حكم القانون عدم قيام الحكومة بممارسة القسر على الفرد، فيما عدا حالة إرغامه على إطاعة قاعدة أو قانون معروف»^(٤٠).

وهذا المعنى هو الصياغة الليبرالية المحددة للحرية أو المفهوم القانوني لها. «ويعد القانون أحد العناصر الرئيسية للديمقراطية الليبرالية، وهو يشير إلى وجود القوانين (أو القواعد الرسمية إلى حد ما، كما في النظم الاختيارية Voluntary organizations

التي يتم تطبيقها - بطريقة لا تسمح بحرية التصرف للفرد إلا في نطاق القانون^(٤١) ويعني حكم القانون حماية حرية الفرد، ليس بالتصريح له بفعل ما وفقاً لكونه فرد، وإنما تبعاً لقواعد عامة مجردة. فقد جاءت فكرة القانون تنويراً للطموح الأخلاقي المعقد في تفنين السلطة العامة^(٤٢)

ويعني حكم القانون عند «هايك» في المقام الأول الهيمنة أو السيادة المطلقة للقانون المنتظمة قواعده، في مقابل نفوذ السلطة المستبدة، وإقصاء الاستبداد، والامتيازات أو حتى سلطة حرية التصرف بصورة موسعة من قبل الحكومة. فالحكومة ملتزمة في كل أفعالها بقواعد ثابتة ومعروفة سلفاً أو تلك القواعد التي يمكن التنبؤ بها أو توقعها بصورة مؤكدة. ومن المعروف كيفية استخدام سلطة معينة لقوتها أو سلطاتها القسرية في ظروف معينة وبناءً على ذلك، يمكن لكل فرد أن يدبر أمره وفقاً لهذه المعرفة. وفي الحقيقة فإن حكم القانون بصورة أكبر من حكم «العقد» ينبغي النظر إليه كتنقيض حقيقي لحكم «الوضع». إن حكم القانون بمعنى حكم القانون الشكلي أو الرسمي For-mal، وتلاشى الإمتيازات القانونية لأشخاص معينهم تحددهم السلطة، هو الذي يحمي المساواة أمام القانون، وهو المناقض للحكم الإستبدادي^(٤٣)، وتوضيح ذلك ينبغي التفرقة بين القانون الشكلي أو الرسمي Formal، والعدالة والقواعد الأساسية Substantive rules، وهذه التفرقة تشبه الفارق بين وضع قانون، كما في قانون الانتخابات مثلاً، ثم إصدار أمر بانتخاب فرد معين، أو بصورة أخرى إتاحة الفرصة لعدد من المرشحين، ثم إصدار الأمر بإنجاح أحدهم. فالقانون الشكلي أو الرسمي يخبر الناس سلفاً بما يمكن أن تفعله الدولة في مواقف معينة، ويتم تحديد ذلك بصورة عامة دون الإشارة إلى زمان أو مكان أو أفراد معينهم. أما القواعد الأساسية، فهي تمثل توجيه الحكومة بفعل أشياء محددة، أو فرض سلطة معينة للقيام بفعل محدد لغرض معين.

ويقوم حكم القانون برمته على الشرعية، وهي في الوقت نفسه ليست قانوناً بذاته، شأنه في ذلك شأن القوانين التي يصنعها المشرع، إنه على العكس من ذلك، فقد يتم انتهاكه من قبل «التدابير الدستورية» أو تلك القوانين المؤثرة في فعالياته أكثر مما تقوم به الدولة بمآلها من سلطات القسر، ومع ذلك لا يمكن الحد من سلطات المشرع

بواسطة القانون ذاته، لأن بوسعه دائماً إلغاء أى قانون وضعه. «فالسلطة العليا لا يمكن أن تتضمن ذاتها»^(٤٤).

لا يعنى حكم القانون أن يكون حكماً بالقانون، لكنه حكم يتعلق بما ينبغي أن يكون عليه مذهب «ماوراء القانون، Meta-law» ولتوضيح ذلك فإن الاختلاف بين دراسة القانون، ودراسة ماوراء القانون هو نفسه الفارق بين دراسة علم السياسة وفلسفة السياسة. فبينما تقوم دراسة علم السياسة على موضوعات هذا العلم مباشرة - دراسة النظم السياسية مثلاً - فإن فلسفة السياسة تختص بدراسة الأفكار العامة المحددة لموضوعات هذا العلم، ويمكن القول بأن فلسفة السياسة هي حديث عن السياسة، وهكذا فإن مذهب «ماوراء القانون، هو حديث عن القانون دونما الخوض في تفاصيل موضوعاته.

وما يخشاه «هايك» من وجود النموذج الديمقراطي، وإفساده لحكم القانون يكمن في سلطة التشريع المتاحة للمجلس النيابى. فعلى سبيل المثال: قد يستخدم المجلس النيابى أو التشريعى سلطاته المطلقة فى تحقيق مصالح جماعات معينة، ومن هنا فإنه قد يكون جزءاً أساسياً من تحالف قوى معينة تقدم مكاسب خاصة لمؤيديها. «فقد طرح التطور الحديث للحكومة الديمقراطية ما يسمى بالحكومة الموازية - para-government، أو المصالح المنظمة التى تلزم المشرع بالتدخل لصالحها بإصدار تشريعات معينة، ولزم عن ذلك فحسب، نتيجة ضرورية ومحتمة، هى إعطاء السلطة العليا سلطة مطلقة فى ممارسة القسر على جماعات أو أفراد محيدين لخدمة غايات خاصة»^(٤٥).

وهذا الأمر نراه فى أيامنا ممثلاً فى جماعات الضغط Lobby التى تمارس ضغطاً على المجلس النيابى بفرض إصدار تشريعات تحمى مصالحها أو تحقق أغراضها.

وتبدو المعانى المتعددة لفكرة «حكم القانون» أمراً محيراً ويتمثل هذا فى غموض مصادر القانون، ومدى ارتباطها بنظم معينة، فتجانب القانون واتساقه يبدو غامضاً فى بعض جوانبه، لكن هذا الغموض لا يدعو إلى التشكك فى مدى مصداقية حكم القانون أو مفهومه. كيف يمكن إذن قبول هذا المفهوم فى ظل القيود القانونية

المفروضة على الإنسان؟ وهذه المسألة لا يمكن اعتبارها ضمن ما يسمى أشكال القانون الخاص Public Law سواء أكانت تنفيذية أم عامة باعتبارها متممة للقانون العام private Law. «وثق المدافعون التقليديون عن حكم القانون من أمثال «هايك» في القانون العام، لكن النقاد المحدثين للدستور البريطاني قد لاحظوا أن «القانون العام» يتمس في كل أجزائه بالغموض. فهو يقع في نطاق حكم القانون بذاته - لذاته. ويفرض سلطته في بريطانيا من خلال قوى خفية تعتمد على بلاغتها اللغوية، لكن مهما كان الدور التاريخي للقانون العام، فإنه غير كاف بصورة واضحة، باعتباره دفاعاً ضد الدعاوى المتخسرة القائلة بأن الدولة العظيمة تقوم على البلاغة الخطابية أو بلاغة السلطة الديبائية فيها»^(٤٦).

ويدافع هايك عن حكم القانون باعتباره السبيل الوحيد لحماية المجال الفردي الخاص، وبالتالي حماية الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة، فسيادة حكم القانون في الديمقراطيات لن تحدث أبداً إذا لم تكن أشكاله جزءاً من التراث الأخلاقي للمجتمع، أي المثال أو النموذج العام المشترك بين الأفراد ويتم قبوله بصورة غير مشكوك فيها من قبل الأغلبية»^(٤٧).

ويبقى الهجوم على حكم القانون أمراً بالغ الخطورة، فهو حكم مجرد وعام لكنه مؤكد وثابت لدى الرأي العام. وعلى الناس ألا يتوقفوا عن محاولة إدراكه، وبلوغ أهدافه، لأن ذلك يطرح في المقابل حكومة طاعية مستبدة. وهذا ما تؤكد الأمثلة في المجتمع الغربي خلال الجيولين أو الثلاثة الأخيرة - ظهور النازية أو الفاشية أو الاشتراكية كما يرى هايك - فطيناً أن نتذكر على الدوام أن حكم القانون يحد إلى حد كبير من فعاليات القصر لدى الحكومة.

(٢) القواعد العامة للسلوك العادل

(التصميم - التوكيد - المساواة)

تفترض غاية حكم القانون مسبقاً أن يكون هناك تصور محدد للغاية للقانون، ومن ثم فإن كل تشريع للسلطة القانونية ليس قانوناً بهذا المعنى. وفي مجال الممارسة

الثائمة للقوانين، فإن كل ما تم إقراره وتوطيده من قبل السلطة التشريعية يسمى قانوناً. لكن يظل المعنى الحقيقي لكلمة قوانين هو تنظيم العلاقات بين الأفراد من جهة، وبين الأفراد والدولة من جهة أخرى. فالغالبية العظمى من القوانين هي صيغة إصدار الأوامر من قبل الدولة لرعاياها، وهذه تختص بتوجيه أجهزة الحكومة وتنظيم شئونها، وهذا التنظيم موكول به إلى التشريع الذي يضع قوانين ملزمة للفرد العادي «فقد أصبحت الحرية ممكنة فقط من خلال التطور التدريجي للنظام الحضارة الذي كان في الوقت نفسه الحرية، فقد حمى نفسه بقواعد مجردة غير شخصية ضد ظلم الآخرين الاستبدادي. ولتمكين كل فرد من تحقيق ذاته وعدم السماح لفرد آخر بالتدخل في شئونه، وبذلك يمكنه استخدام معرفته من أجل تحقيق أغراضه الخاصة، فنحن ندين بحريتنا للقيود المفروضة على الحرية»^(٤٨) ويضع هذا الأمر فارقاً بين المجتمع الحر وغير الحر. من خلال إدراك المجال الفردي الخاص والمجال العام بصورة واضحة. فلا يمكن إصدار أوامر إلى فرد معين باستثناء إبطاعه لقواعد قانونية يتم تنفيذها بصورة متساوية بالنسبة للجميع. كما أنه ليس لأحد أن يطع أوامر الآخر. وبناءً على ذلك فإن القواعد العامة للسلوك العادل هي قواعد مجردة أو قوانين عامة لا تشير إلى حالات معينة، ولا تتضمن الإشارة إلى أفراد بعينهم حسب المكانة أو المنزلة الاجتماعية. إنها للدمج الصالح لقواعد «ما وراء القانون» التي يجب مراعاتها..

إن السمات الأساسية للقواعد العامة للسلوك العادل *general principles of just Conduct* هي التعميم *Generality*، والتوكيد *Certainty*، والمساواة *equality* وهذه السمات شروط ضرورية للقانون الصحيح أو القواعد العامة المجردة. وتعني السمة الأولى أو التعميم أن تكون القاعدة القانونية في المقام الأول قاعدة عامة. أي لا تشير إلى أمور محددة أو تفاصيل معينة. وإنما يتحدد مجال تنفيذها في ظل مجموعة من الشروط المجردة غير المرتبطة بأشخاص أو أشياء محددة على وجه الخصوص. أو بمعنى آخر انصراف القوانين أو القواعد العامة إلى جوهر الموضوع والشكل المجرد للوقائع. ومن الوجهة السيكلوجية فإن المعقولية القانونية ليست بالطبع مؤلفة من قياسات منطقية صريحة، فمقدماتها الرئيسية ليست صريحة في الغالب، فالعديد من القواعد العامة التي تقوم عليها نتائجها متضمنة في صياغة القانون، ويتم اكتشافها من

خلال دور القضاء Courts ولا ينصرف هذا الأمر إلى المعقولة القانونية بصفة خاصة، بل إن كل التعليمات التي بوسعها صياغتها أو تشكيلها تقوم على التعميمات الأسمى التي لا تعرفها صراحة، لكنها مع ذلك تعد خلاصة قبح أذهاننا^(٩٩)، ويبقى أن محاولة اكتشاف معظم القواعد العامة التي تقوم عليها قراراتنا هي على الأرجح عملية لانهاية لها، ويظل اكتمالها ضرباً من المستحيل. وتعنى السمة الثانية أو «التوكيد» أن تكون القوانين معروفة بصورة مؤكدة، وأهمية توكيد القانون بالنسبة للمجتمع الحر بشكل فعال ولسى هي أمر مهالغ فيه..

لكن من المرجح أن لم يكن هناك عامل واحد قد أسهم أكثر من غيره في نجاح الغرب أكثر من التوكيد النسبي للقانون السائد في الغرب^(١٠٠)، والمقصود من هذا التوكيد أن تكون الأحكام الصادرة بناءً على القوانين المعروفة سلفاً أحكاماً مؤكدة، وأن يكون بوسع أي فرد أن يتوقع مقدماً وبشكل موثوق به الحكم اللازم لتنفيذه في حالة أو واقعة معينة. حقا يعد التوقع بصورة قاطعة لطبيعة الحكم أمراً صعب المنال من الجهة العملية، لكن لا يعد هذا عائقاً أمام التأكيد بأن القاعدة القانونية الصحيحة هي التي تتيح الفرصة بصورة معقولة أمام ثقة الفرد في توقعه لحكم في واقعة معينة. ونظراً هذه السمة، وإن كانت منعدمة للحدث بصورة كاملة غاية مرجوة، ونحن بصدد الوثوق في صحة القاعدة القانونية. وفي هذا النطاق يأتي اهتمام رجال القانون والتشريع بالأحكام الصادرة من دور القضاء، إذ إنها قد تبرهن على صحة توقع ما وفقاً لقاعدة قانونية معينة أو عدم صحته. مع الوعي بأن رجال القضاء لديهم القدرة على التعامل مع الحالات التي لا يمكن توقع الحكم عليها سلفاً، أي حالات نادرة أو متفردة.

وتمثل هذه الحالات وجه من وجوه الهجوم على توكيدية القانون، وتلك الحملات الهجومية التي تبذر الشك في نفوس الناس تجاه توكيدية القانون هدفها في نهاية الأمر الدليل أصلاً من حكم القانون بإسقاط سمة أساسية من سمات قواعد العامة. وتعد النقطة الأساسية في هذا الموضوع هي أن أحكام دور القضاء يمكن التنبؤ بها، والتأكيد على أن أعمال هذه الدور تأتي وفقاً للقواعد المعروفة سلفاً، ولا يعنى ذلك أن كل القواعد يمكن الوثوق من وضوحها أو صراحتها.

وقد توجد قواعد لا يمكن وضعها في شكل قانوني صريح، لكن بالإمكان معرفة العديد منها، لأنها تؤدي إلى أحكام متساوية ومتساكة يمكن توقعها، ويمكن معرفتها من قبل المسترشدين بها، فهي على الأغلب ما يمكن تسميته «حسن العدالة» *series of justice*. وتعد السمة الأخيرة أو المساواة *equality* سمة جوهرية للقواعد العامة للسلوك العادل، وهي مطلب مهم مع أنه الأكثر صعوبة عند التعريف بالنسبة للسمتين الأخيرتين (التعميم، التركيز). «فالتعريف السائد لها هو أن القانون ينبغي تنفيذه بصورة متساوية في كل الظروف العامة، فقد يكون القانون عاماً بصورة تامة في الإشارة فحسب إلى السمات الشكلية المميزة لما يشمل من أفراد، ومع ذلك توجد تدابير قانونية مميزة أو مختلفة لطبقات معينة من الأفراد، لكن هذا التصنيف يمكنه إيجاد حل حقيقي لهذه المسألة متى تم في إطار مصطلحات مجردة»^(٥١) ويحظى هذا الأمر استحالة الالتزام بالمساواة أمام القانون. طالما أن هناك تمييزاً أو تصنيفاً في تنفيذ القانون، حتى لو فرضنا أنه تمييز مجرد لا يحمل دلالة خاصة بتمييز طبقة عن أخرى من حديث التدابير القانونية الخاصة. ولو سلمنا بأن كل طبقة تحمل في داخلها أفراداً معينين، أو حتى فرداً واحداً يسرى عليه التمييز، فإن ذلك كله لا يعنى سوى أمر واحد هو انتفاء المساواة أمام القانون. ومع أن «هايك» يسلم بحقيقة هذه المشكلة، إلا أنه يصر على أن ثمة حلاً لها مع اعترافه بعدم وجود معيار مقنع بمعنى الكلمة بوسعه أن يخبرنا دائماً بنوع التمييز القانوني الذي يبدو متوافقاً أو متفقاً مع المساواة أمام القانون. غير أن مقولة اختلاف التنفيذ عن الموضوع بالنسبة للقانون يعد تمييزاً في المعاملة بين الأفراد، وهذا الأمر لا يمثل غاية القانون أو هدفه.

«إن غاية المساواة أمام القانون تهدف أيضاً إلى إيجاد المساواة في الفرض لأناس مجهولين، وهذه المساواة قد تتعارض مع منفعة أو ضرر أناس بعينهم، وبطريقة يمكن التنبؤ بها. ويمكن القول بأنه في بعض الأحيان وبالأضافة إلى وجود التعميم والمساواة أمام القانون، فإن حكم القانون يجب أن يكون عادلاً أيضاً»^(٥٢) وتعد مسألة العدالة بالنسبة لحكم القانون أمراً مهماً لكي يكون القانون فعالاً، وحيث ينبغي قبوله من الناس باعتباره قانوناً عادلاً، لكن هذا الأمر مشكوك في صحته، لأننا لا نملك أى معيار شكلي للعدالة سوى التعميم والمساواة، طالما أنه ليس بوسعنا معاينة القانون من حيث

إتساقه مع القواعد الأكثر عمومية، والتي ربما لا تكون مدونة - الأعراف - لكنها مقبولة بصفة عامة، وقد تمت صياغاتها فيما مضى، وباعتبارها متوافقة مع الحرية الفردية. «فحين لا نستطيع معاينة القانون، والذي يحدد بذاته تنظيم العلاقات بين الأفراد المتباينين، ولا يمكن للتدخل في نصوصه الخاصة، والمنطقة بالأفراد أكثر من اهتمامنا بالتعميم والمساواة. ومن الحقيقي أن القانون قد يكون سيئاً لكن عموميته وصياغته المجردة تقلل هذا الخطر إلى الحد الأدنى»^(٥٣) وهكذا يتضح أن التعميم والمساواة هما الحماية الفعالة ضد انتهاكات الحرية الفردية. ويتبقى في النهاية القول بأن غاية حكم القانون تتطلب إما تنحلاً من الدولة لتنفيذ القانون في الآخرين - وهذا احتكار خاص بها فقط - أو القيام بالفعل في ظل حكم القانون ذاته، أي الالتزام بقواعده العامة، طالما يتم تنفيذه في جميع الأفراد.

(٣) فصل السلطات

هل فشل فصل السلطات في المهمة الموكولة إليه، وبالمعنى الذي يقتضيه ضمناً مفهوم القانون، والذي يحدد ماهيته وفقاً لمعيار حقيقي أو فعلي، وبصورة مستقلة عن المصادر التي أخرجته إلى حيز الوجود، عن طريق صنع قانون فعال له دلالة معينة مستمدة من نتائج حماية فعاليته بالنسبة لسلطة معينة، وفي نفس الوقت تحديد فعاليته هذه السلطة؟ إن التفسير الشائع لفصل السلطات separation of powers يقرم على حجة واهية تجعله مفهوماً عديم الجدوى برمته. فالمشرع يجيز القوانين لتمتلكها سلطات أخرى فحسب، لأن هذا يؤكد القانون في كل مكان. «وقد نتج هذا التطور من بزرغ الحكومة الديمقراطية، والتي يمكن تفسيرها بأنها حكومة غير مقيدة أو محدودة السلطات، ومن الفلسفة القانونية الملائمة لها، الوضعية القانونية أو المذهب الوضعي في القانون legal positivism، والتي تسعى لجعل كل القوانين معبرة عن إرادة المشرع Legislator»^(٥٤).

وتظل إمكانية فصل السلطات عاملاً في صياغة قواعد عامة جديدة، وتنفيذها في حالات معينة مالم تكن هذه المهام يتم إنجازها من قبل أفراد أو هيئات ذات سلطات

مختلفة، مع إدراك أن هذه القواعد العامة الجديدة لا ينبغي استخدامها مع ما وقر في الذهن سلفاً من قواعد أو قوانين عامة فحسب، على الرغم من كون صياغتها غير واضحة وصريحة، ولذا فليدا على الدرام محاولة اكتشافها، ويستدعى ذلك تنزهاً عن الهوى أو الغرض، أى عدم الاهتمام بأى أغراض آتية خاصة بالحكومة أو الدولة .

ويتعارض عدم خضوع السلطة التنفيذية executive power للقوانين مع حكم القانون، مع الوعي بأن أى نظام تنفيذى يجب أن يمتلك سلطات عليا مؤكدة وبصورة عملية . ولا تخضع هذه السلطات للسيطرة المباشرة من الهيئات التشريعية أو القانونية المستقلة . كما أن الفرد والملكية الخاصة لا يدرجان تحت سيطرة السلطة التنفيذية . ويطلب حكم القانون أن تكون السلطة التنفيذية بأفعالها القسرية ملتزمة بالقواعد القانونية، ليس بمعنى الأين، والمتى فحسب، بل أيضاً بالطريقة التى يستخدم بها القسر. فتمة طريقة واحدة فقط ينبغي استعمالها لجعل جميع أفعالها القسرية خاضعة للمراجعة القضائية judicial review،^(٥٥) لكن مساوئ المراجعة القضائية تنبدى فى انتحالها لسلطة الرفض أو الاعتراض على التشريعات الإجتماعية . فقد أدت كثرة استعمال دور القضاء (المحاكم) لسلطتها فى إبطال للتشريع الإجتماعى إلى اتهام القضاء بأنهم يمارسون سلطات هيئة تشريعية أعلى Super-legisature ولا يمارسون الوظيفة الدستورية فى المراجعة القضائية،^(٥٦) .

ومن الناحية التاريخية، فإن تألق الحرية الفردية فى البلدان التى لم ترفى القانون هدفاً لإرادة مستبدة لفرد أو سلطة معينة، بل إنه ثمة جهود القضاء وخبراء القانون بوضعهم لقواعد عامة تعطى العدالة . فمقصد للتشريع هو تعديل القواعد العامة للسلوك العادل .. لكن ما أعطته الصور السالفة من التشريع المتعمد هو الإشارة فى الواقع إلى نظام وسلوك الحكومة أكثر من اشارته إلى قواعد سلوك عادل غير قابل للتعديل، ويمتاز فحسب إحياء متكرر لصورته الأصلية . وقد تم إيداع أشكال المجالس التتابعية بصفة مبدئية من أجل أحكام تتعلق بشئون الحكومة، خاصة فرض الضرائب Taxation أكثر من صياغة قانون بمعنى القواعد العامة للسلوك العادل،^(٥٧) . وسواء أكانت القواعد المحددة للسلطة التنفيذية يحددها التشريع العام أم هيئة أخرى، فإن القضية الأهم هى الملائمة السياسية للسلطة التنفيذية، وهذا الأمر غير منوط به حكم

القانون، وإنما تتحمل مسؤوليته السيطرة الديمقراطية للدولة أو الحكومة، طالما أن مبدأ حكم القانون يتعلق بهذه السيطرة، وليس ثمة اعتراض على تفويض التشريع بمثل هذه الأمور، لكن تفويض السلطة التنفيذية بوضع قوانين للهيئات التشريعية المحلية مثل الجمعيات التشريعية الإقليمية أو المجالس البلدية يتناقض مع حكم القانون. فالتوسع التفويض delegation في الأزمنة الحديثة لم يعد مجرد تفويض السلطة التنفيذية بوضع القوانين العامة، وبذلك يمكن لها ممارسة القسر الفعال في ظل غياب أو انعدام قواعد عامة بوضعها وضع ضوابط لممارسة القسر. إن تفويض سلطة معينة بصياغة القانون أو وضعه لا يعنى تفويضها بوضع القواعد التى قد تكون غير ديمقراطية أو غير ملائمة من الناحية السياسية، بل يعنى هذا التفويض سلطة تنفيذ القانون. ويشبه ذلك عمل السلطة التشريعية، ولذا يجب أن يكون مقبولا بلا ريب من قبل الهيئات التشريعية^(٥٨).

ومن الطبيعي وضع سلطة تفصيل القواعد العامة للسلوك العادل فى أيدى المجالس النيابية التى تم إيجادها من أجل توجيه الحكومة، ومن هنا كانت النظرة الضيقة التى نظرها منظرو الفكر السياسى، من أمثال لوك، ومونتسكيو، حتى أباء الدستور الأمريكى، عندما وصفوا طريقة عمل المجالس النيابية، باعتبارها مصدر التشريعات. غير أن هذه النظرة قد تتسق مع ما قصده هؤلاء أو فهموه عن القانون، ربما عرفوه عن إمكانية فصل السلطات، وأن ذلك ضرورى لتجنب الوقوع فى قبضة سلطة واحدة تقوم بالتشريع والتنفيذ فى آن واحد. لكن الصورة الحقيقية لمهام المجلس النيابى أو التشريعى لم تكن موجودة بالفعل.

(٤) الحقوق الأساسية للفرد

منذ أن قامت الثورتان الأمريكية والفرنسية، وثمة حديث لا ينقطع عن الحقوق الأساسية للإنسان. وتبدو عبارة «الحقوق الأساسية» مستمدة من القانون الطبيعى، ومع تطور الحياة الإنسانية تمت محاولات عديدة لصياغة تلك الحقوق فى مصطلحات القانون الوضعى بصورة محددة.

وقد طرح ذلك بصورة مبكرة صانعو الدستور الأمريكي، فقد حدد هؤلاء ما يمكن قبوله بصفته حقوقاً قانونية للمواطن، وأتاحوا الفرصة للقضاة أن يحددوا ذلك من خلال أحكامهم فيما بعد. «ويعد مارشال Marshall رئيس محكمة العدل الاتحادية Chief Justice في الولايات المتحدة، أول من وضع القاعدة القائلة بأن المحكمة مخولة وملزمة في الواقع بمعالجة تلك الحقوق بوصفها فوق كل قانون overriding، وبهذا المعنى فإن أى أحكام قانونية أو تشريعية تخالفها تعد باطلة»^(٥٩). ومن هذه القاعدة، انطلق للمرة الأولى معيار قانونى حقيقى بحكم العلاقات القانونية الفعلية، ليس مجرد صيغ قانونية فارغة، وفيما بعد حدث تطور جديد بالذكر وهو الشكل العالمى لحقوق الإنسان الأساسية، ممثلاً في الإعلان العالمى لهذه الحقوق عام ١٩٤٨.

يعنى الفرد الحر عند «هايك» ذلك الفرد غير الخاضع لإرادة آخر يمارس عليه القسر بفرض تحقيق أهداف خاصة، ومن ثم تتلقى عنه صفة «العبد، فالحر هو من ليس بعبد، والعبودية تعنى قسر الآخر. وعندما يتخلص الفرد من قيد القسر فإنه يستطيع تحقيق مجاله الخاص». ويشمل هذا المجال الحر كل الأفعال غير المعقدة بصورة صريحة عن طريق القانون العام^(٦٠). ويعنى القانون العام عند هايك مجموعة القواعد العامة للسلوك العادل، ولذا فهو ضرورى للغاية، فهو الحافظ لهذا المجال الفردي الخاص من التدخل سواء أكان تدخلاً فردياً أم تدخل سلطة عليا. وعندما يكون الحديث عن الفعل الحر فإن ذلك معناه الفعل الذى يتمتع بحماية الدستور وبصورة صريحة، ولا يعنى ذلك أن هناك قائمة حقيقية ومؤكدة بالأفعال الحرة أو الحقوق الأساسية للفرد، لكن ثمة حقوقاً معروفة بالنسبة للفرد.

ويرفض هايك ما يسمى بقوانين الحقوق الأساسية للفرد والتي يتم حمايتها بصورة تقليدية، فهذه الحقوق يجب حمايتها فقط في حالة وجود سلطة مستبدة تحول دون حصول الفرد على حقوقه أو حرياته، وليس معنى هذا أن كل الحقوق الأساسية يمكن حصرها في قوانين أو تشريعات محددة. فلم تضع الأطر الحقيقية أو المؤكدة للدستور الأمريكى في المقام الأول ضرورة اشتمالها على قوانين الحقوق الأساسية للإنسان، وعند إضافتها أغفل التعديل التاسع للدستور ذكرها جميعها. فحصر الدستور الحقوق الأساسية لا يمثل معناه الإنكار أو الانتقاص من قدر حقوق أخرى لاقت قبولا

واستحسانا لدى الناس^(١١) ويبقى الغرض من الدستور هو منع المشرع من ممارسة القسر أو فرض القيود الاستبدادية على الفرد، فربما توجد إمكانات جديدة في المستقبل تتيح الفرصة لحريات أخرى قد تكون أعظم أهمية من تلك التي تتيحها الحقوق الأساسية التقليدية.

ولعل حدوث تغيرات تقنية قد أفضى إلى خطر داهم يمثل تهديداً جديداً على الحرية الفردية. فلم تعد هناك قائمة حقوق مدونة (كما عند قدماء اليونان مثلاً) يمكن اعتبارها سجلاً حائواً لحقوق الفرد المصانة. ففي عصر المذيع أو التلفاز لم تعد مشكلة الاتصال الحر للمعلومات بعيدة عن مشكلة الحرية. وفي عصر استخدمت فيه العقاقير أو التقنيات السكرولوجية للسيطرة على أفعال شخص ما لم تعد مشكلة السيطرة الحرة على جسم الإنسان بعيدة عن موضوع حمايته ضد التقييد الطبيعى أو حتمية عالم الطبيعة. وتأخذ مشكلة الانتقال من مكان لآخر دلالة جديدة عندما يكون السفر إلى الخارج ممنوعاً من قبل هذه السلطات بعدم إصدار جواز سفر لمن يريد السفر^(١٢) وتظل التقنية خطراً جسيماً على حرية الإنسان. فتنامي التقنية بصورة قوية وسريعة يبعث على القلق والخوف، وهذا ما أكدته المفكرون والفلاسفة المعاصرون، بل أيضاً الروائيون والشعراء، لكن من الوجهة الاجتماعية أو السياسية يأخذ هذا الأمر بعداً مختلفاً. فالإمكانات التي أتاحت هذه التقنية قد تفرض طابعاً معيناً على شخصية الفرد. فأساليب القهر التقنى من برمجة العقل الإنساني - غسيل المخ - إلى التجسس، ومن ألوان الدعاية المفروضة إلى الاحتمار، كلها يفرض على الإنسان خطراً مستمراً.

وتبقى الكفالات القانونية الملاذ الأخير لحقوق الفرد الأساسية، فهذه الكفالات هي في المقام الأول جزء من كفالات الحرية الفردية المستولدة عن وجود الحياة الدستورية أو نظم الحكم الدستورية^(١٣). إنها ليست الضمان الأعظم ضد الانتهاكات القانونية فحسب، بل إنها الدستور ذاته. ويمكن القول بأنها حماية ضد كل الأعمال المتصرعة قصيرة النظر للتشريع السائد، فلا يمكن منع ما تمارسه القوانين من قسر وفقاً لعمل متعمد من المشرع الأصلي بدون تحقق هذه الكفالات. وهذه الكفالات أو الاحتياطات تفرض على عقل الشعب أو الأمة قيمة الحقوق الفردية، وتجعلها جزءاً من المعتقد السياسى الذى سيحميهم حتى لو لم يفهموا دلالاتها بصورة تامة.

٥- صلاحية التدخل في المجال الحر للفرد

تعتبر كفالات الحرية الفردية حقوقاً مطلقة لا يجوز انتهاكها أبداً. وهي في الحقيقة لاتعبر كونها توجيهاً طبيعياً (عادي) للمجتمع الذي يقوم عليها، ويتطلب البعد عنها تبريراً مقنعاً. «فهى أعظم المبادئ الأساسية للمجتمع الحر من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يتم التضحية بها مؤقتاً متى لزم الأمر حماية الحرية الفردية على المدى البعيد، كحالة الحرب، ففي هذه الحالة يتطلب الأمر وجود سلطات طارئة للحكومة كضمانات لعدم سوء استعمال الحرية الفردية، وثمة اتفاق عام حول هذا الأمر»^(٦٤).

ويحتاج هذا التصور إلى إعادة نظر، من وجهة إنسانية خالصة، إذ ينسى «هايك» أو ينشأ نضحية النازية أو الفاشية أثناء الحرب العالمية الثانية بالحرية الفردية في مقابل عدوانها الإنساني والفاشم، ومن ثم يصبح الاتفاق على انتهاك الحرية الفردية أثناء حرب عدوانية أمراً يجب أن يقابل بالاستهجان لا بالاتفاق العام، وإلا لكانت المبررات التي ساقها النازية والفاشية بهذا الصدد مقنعة ويصير انتهاكها للحرية أمراً واجباً، على أمل تحقق الحرية في المدى البعيد، غير أن هذه الرؤية تظل إنسانية مستحيلة التحقق، فكل ممارسات الواقع الراهن تنفي ذلك تماماً.

ومن الجائز حجب الحقوق الأساسية للفرد، كحرية التعبير عن الرأي في مواقف الخطر الداهم بسبب المصلحة العامة أو قد تمارس الحكومة حق الأملاك الصريح باللمسية لإستغلال الأرض بصورة قسرية من أجل الصالح العام، وهذه أمور لا يمكن التنازع حولها^(٦٥) لكن يظل المبدأ الأساسي للمجتمع الحر هو أن سلطات القسر لدى الحكومة ملتزمة بتنفيذ القواعد العامة للسلوك العادل فحسب. وإنه ليس بوسعها استعمال هذه السلطات من أجل تحقيق أغراض خاصة، وهذا ضروري لعمل أى مجتمع. «ويرغم انه من الطبيعي أن يهتم الأفراد فقط بأهدافهم الخاصة الملموسة، ويسعيهم هذا ستتحقق أفضل رفاهية عامة، إلا أنه قد تنشأ ظروف زمنية تتطلب حماية النظام ككل وتصبح هدفاً عاماً فوق الجميع... فالطوارئ لديها دائماً ذريعة بالنسبة لكفالات الحرية الفردية التي تلتهما»^(٦٦).

ويقوم حكم القانون بتحقيق الحماية للالزمة للفرد، ففي ظله يمكن تحديد هذه الأمور الطارئة، وحصرها في حالات استثنائية يحددها القانون. فليس بوسع أى سلطة

مستعبد في ظل حكم القانون - أن تتخذ قراراً بمن المجال الفردي الخاص أو الحر دونما مراجعة من مثل السلطة القضائية ذات الاستقلال التام. وينبغي تعويض الأفراد عما يلحق بهم من ضرر إزاء حكم جائر لم يكن وارداً في توقعاتهم للقانونية عن واقعة معينة، ويجب أن يكون هذا التعويض ملائماً لحجم الضرر اللاحق بهم . فمبدأ عدم مصادرة الملك - للمصالح العام - بدون تعويض عادل كان محل اعتبار دائم في ظل حكم القانون^(٦٧) لكن في بعض الحالات خاصة بالنسبة «للأمية» لا يمكن إيجاد تعويض كاف وعادل وهذا الأمر لم يتعرض له هايك باعتباره نهجاً اشتراكياً وهو يصادر أصلاً على هذا النهج. ويظل الهدف الرئيسي من المطالبة بالتعويض العادل هو كبح جماح الاعتداءات أو الانتهاكات التي قد تحدث للمجال الفردي الخاص، ومن ثم ينبغي إعداد وسائل مؤكدة لتحقيق الهدف الفردي المنشود، والذي يقوم عليه نظام عمل المجتمع ككل. مع إدراك صعوبة تقييم الميزات غير الملموسة للعمل العام، وما قد يحدثه اللجوء السري للمنظم عندما يقال في تقدير أهمية هدف معين في وقت ما. وهذا ما كشفت عنه التطبيقات في النظم الشمولية التي فشلت أخيراً.

٦. الكفالات الإجرائية

يشير حكم القانون بمعناه الضيق إلى الكفالات الإجرائية -Procedural safe guards، والتي تعد مسألة ضرورية لما اصطلح عليه «إجراء محاكمة عادلة». ويشمل هذا التأكيد استقلال القضاء Judiciary: ضمان محاكمة عادلة وسريعة للمتهمين، وملائمة السيطرة القضائية على الشرطة وطرقها في أخذ الاعترافات من المتهمين وإعطاء كفالات كافية فيما يتعلق بإلقاء القبض والحجز لحين المحاكمة، وإعطاء المساعدة القانونية الكافية لهؤلاء الذين ليس لديهم مصادر مالية كافية للحصول على دفاع قانوني مناسب^(٦٨) مع الوعي بأن ذلك يتم في الوقت الذي يقر فيه حكم القانون مبدأ أن المسؤولية هي مسؤولية الشخص بمفرده عن أخطائه. ولا يجوز مطلقاً معاقبته لأنه على صلة أو ارتباط بفرد مذنب في جماعته. «ولا يمكن النظر إلى العوامل الأساسية لحكم للقانون بدون النظر إلى الكفالات الإجرائية مثل «هابياس

كوربياس،^(٥) Habeas Corpus أو المحاكمة بواسطة المحلفين^(٥٥) Jury. وهذه الإجراءات تتم في البلاد الأنجلو - ساكسونية، وهي تمثل لعامة الناس الدعايم الأساسية لحريتهم^(٦٦).

وقد يتصور البعض أن «هايك» ياهتمامه بهذه الإجراءات أو الكفالات الإجرائية يضع «الحرية أمام الحصان» باعتبارها مسائل ثانوية غير رئيسية، هذا مايعنيه تماماً. إنه يطى من شأن الكفالات الإجرائية، ولكنه فى الوقت نفسه يرى أن ثمة مبالغة بالنسبة لهذه الكفالات. فالاهتمام بها لا يقتضى مقدماً فعاليتها فى مصداقية حكم القانون، إذ إنه المحدد لها، وبدونه فإن كل الكفالات الإجرائية عديمة الجدوى أو القيمة. «فاحترام هذه الكفالات قد ممكن العالم الناطق بالإنجليزية من حماية مفهوم حكم القانون فى العصر الوسيط. لكنه لم يكن برهاناً على الحرية التى يمكن حمايتها وفقاً للمعتقد الأساسى، فى وجود قواعد عامة مجردة للقانون، والذى بوسعه الحد من جميع أفعال السلطة المتشعبة أو المتهورة»^(٧٠).

إن الأشكال القانونية جميعها مامى إلا تأكيد على أن الأحكام التى تم إتخاذها جاءت مطابقة للقواعد العامة المجردة لا وفقاً لإمكانية الرغبة المتبادلة فى تحقيق غايات أو قيم معينة. فكل قواعد الإجراءات القانونية تهدف فى نهاية المطاف إلى حماية الفرد وتأكيد نزاهة العدالة، ومن ثم تقتضى ضمناً أن كل نزاع بين الأفراد أو بين الأفراد والدولة يمكن الفصل فيه بتنفيذ القانون العام أو القواعد العامة المجردة للملوك العادل. وقد صممت هذه القواعد القانونية لتجعل القانون عرفاً سائداً، لكنها فى الوقت نفسه ليس لها سلطة حماية العدالة، حيث يهمل القانون عن عمد حسم مسألة حرية التصرف بالنسبة لسلطة معينة. إن هذه القواعد تلعب دورها الحقيقى متى كانت السلطة للقانون. ومعنى ذلك أن يكون للسلطة القضائية الكلمة الأخيرة والفاصلة، وبناء على ذلك فإن الكفالات الإجرائية هى كفالات الحرية. ويظل التركيز هنا منصباً على

(٥) هابياس كوربياس هو لسطاح قانونى معاد الحرفى باللاتينية «إبراز الحق» ويشكل هذا إجراء رادعاً أساسياً للسجن المظلم والاحتجاز غير المشروع دون استجواب قضائى، ويمكن تطبيقه عندما تدعو السلامة العامة إلى ذلك.

(٥٥) المحلفون هم عدد من الأشخاص يحدرون وفقاً للقانون الأنجلوساكسونى لإصدار الحكم ببرامة المتهم أو بئقته استناداً إلى الأدلة التى تعرض عليهم. وفى كثير الأحيان يكون عدد المحلفين ١٢ عضواً.

المفهوم الأساسي للقانون الذي يتضمن سلفاً النظم التقليدية. حيث أن الاعتقاد الشائع للأشكال الخارجية للإجراء القانوني هو حفظ 'حكم القانون'، وهو ذاته يمثل خطراً أعظم في الحفاظ عليها. توجد مسألة ينبغي إيضاحها عند 'هايك'، وهي تأكيد على أن الإيمان بحكم القانون مرتبط على نحو وثيق بالاعتقاد في أشكال العدالة، ولا يمكن لأحدهما أن يكون مؤثراً في ظل انعدام الآخر. لكن الخطر الحقيقي هو الاعتقاد بأن حكم القانون يمكن بأن حكم القانون يمكن حمايته بالاهتمام بأشكال العدالة على نحو دقيق. وما يمكن أن حماية المجتمع حماية المجتمع لن تكون بالاهتمام بأشكال العدالة أو قواعد الإجراء القانوني، فيظل الإهتمام منصّباً على استعمال زخارف الشكل القانوني، بينما تبقى الشروط الأساسية الواجب توافرها في الحكم القانوني منعدمة.

ثالثاً: قانون الحرية فلسفة الحكم القضائي

(١) غرض القانون

لا يعد القانون غرضاً في حد ذاته، باستثناء أنه نظام مؤكد وحقيقي، ولذا يمكن اعتباره شرطاً فحسب لتحقيق النجاح في معظم الأغراض. إنه حيوي لحماية الممتلكات الخاصة التي تحقق عن طريقها فقط الحرية. فالقانون والحرية والملكية ثالوث مقدس متلازم^(٧١). ويوصف القانون نتاجاً للتطور، وتجسيداً حياً للتراث الإنساني، فإنه لا يمكن إدراجه بصورة أصلية تحت مسمى «العقلانية المتطرفة». ومن هنا يمكن رفض فكرة أن القانون يقوم على مبادئ عقلانية، كما عدد بنتام والنفعيين في القرن التاسع عشر، في مقابل مشايعة تراث القانون الإنجليزي العام، في تطوره البطيء وتنقيحه للقواعد القانونية، هذا التلقيح أفسح مجالاً لتكيف القانون وملامته لكل الأحوال والظروف المتغيرة. «إن صياغة القانون هي عملية عقلانية هدفها المحافظة على اتساق القانون»^(٧٢).

وتعد هذه الرؤية للقانون محاولة للتفكاك من اعتبار ماهية القانون مجرد شكل القواعد المنظمة له، إذ إنها ليست صاحبة الإرادة الموجهة للقانون، وإنما التفاعل

التطوري بين الظروف المتغيرة، المحاولات الإنسانية لتطبيق التطور العقلي المحدود في تأسيس قواعد قانونية.

ومن هنا تأتي أهمية البرهنة على أن القانون لا للناس هو المؤسس لتلك القواعد العامة المجردة. فلا يسمح القانون لجماعة من الناس باستخدامه لتحقيق مآربهم الشخصية. لكنه يحدد إطار الوسائل التي تمكن كل فرد من السعي إلى تحقيق أهدافه الخاصة. ويخدم وجود القانون عند «هايك» بالدرجة الأولى النظام الطقائي للأفعال الإنسانية. وقد تم إغفال هذا النظام سواء بقصد أم بغير قصد في كثير من الفلسفات القانونية الحالية. فمن الصعب صياغة مفهوم هذا النظام دون اللجوء إلى تفسيره بواسطة النظرية الاجتماعية، خاصة نظرية علم الاقتصاد، وبالتالي فإن غرض القانون هو ماتمليه الظروف أو الأحوال الواقعية. «ولسوف تظهر حالة معينة من الحقائق فحسب إذا كانت بعض قواعد السلوك يتم إطاعتها بصفة عامة. وقد تم التعبير عن ذلك مبكراً، خاصة مفهوم المدرسين المتأخرين للقانون باعتباره كياناً قد حددته «طبيعة الأشياء»^(٧٣).

وتسفر هذه الرؤية عن محاولة جعل القانون علماً إمبريقياً والاقتناع به كهدف للنظام الطقائي الذي لا يمكن التنبؤ بتطوره أو معطياته. وتعني هذه المحاولة أيضاً اعتبار القانون محدداً بخصائص أو سمات لا يمكن لأحد تعيینها على وجه الدقة. فالقانون على خلاف ماقد يعتقد الناس عنه بوصفه هدفاً ملائماً للفعل العقلاني. فلم تكن حماية النظام المستمر والدائم للعلاقات الإنسانية المجردة، أو نظام القوانين المحكمة المرتبة على نحو عقلاني مع ذلك المحتوى المتغير أو المقصود deliberate action، إن القانون يخدم في الحقيقة هدفاً معيناً، ويتمثل هذا الهدف في مجموعة لا حصر لها من الأغراض المتبانية لأفراد مختلفين. ومايقدمه القانون هو الوسائل التي تساعد الأفراد في تحقيق عدد مهول من الأغراض والحاجات، وهذه الأغراض أو الحاجات هي غير مطومة بالنسبة لكل إنسان. حقاً تم وضع القانون لغاية معينة، لكنه هو ذاته ليس بفرض، أنه شرط فحسب لتحقيق الأغراض الإنسانية بصورة ناجحة. «ومن المرجح أنه ككل الوسائل ذات الأغراض المتعددة يأتي بعد اللغة كوسيلة تساعد في تحقيق الكم الأعظم من الأغراض الإنسانية»^(٧٤). ويمكن القول بأنه

ليس من أجل غرض معروف ومحدد، لكنه غرض منطور علي الدوام، إنه يتيح الفرصة باستمرار لأولئك الناس الذين يعملون في ظله، لأن يكونوا أكثر فعالية في تحقيق أغراضهم الخاصة.

وتكمن حقيقة مؤداها: أن معظم الناس يدركون معنى محيياً بصورة كافية، هذا المعنى أن قواعد القانون تتطلب حماية «نظام القانون»، ولذلك فإن الناس يعملون إلي تحقيق وإثبات هذا النظام بإطاعة قواعده. وتخدم هذه القواعد النظام بطريقة لا يطمونها مع اختلاف أفعال الأفراد الشخصية المتباينة. «وقد تم عرض هذين المفهومين لفرض القانون بصورة واضحة في تاريخ الفلسفات القانونية: من تأكيد إمانويل كانط علي السمة المجردة لقواعد السلوك العادل، إلي اللغعيين من بننام إلي «إهرنج، Ihering الذي اعتبر هدف أو غرض القانون سمة جوهرية للقانون ذاته. فالغرض الذي يكتنف تصور غرض القانون هو مصدر دائم للتشويش والغموض، «فتشير كلمة «غرض» إلي حالة ملموسة من النتائج يمكن التنبؤ بها بالنسبة لأفعال معينة، وإذا ضممنا الفرض شروطاً هادفة تساعد في صياغة نظام مجرد فإن بعض محتوياته لا يمكن التنبؤ بها. وإذا فإن مذهب المنفعة عند بننام علي وجه الخصوص خاطئ بصورة مؤكدة. وقد رفض «كانط» اعتبار غرض القانون مبرراً فقط طالما أن تنفيذ قاعدة ما في حالة معينة يعد أمراً مهماً، لكنه ليس صحيحاً بالنسبة لنسق القواعد إجمالاً» (٧٥).

إن القواعد المجردة للسلوك العادل هي التي تسهم في تشكيل نظام الأفعال الإنسانية الذي يعد في الآن نفسه مختلفاً عنها. ويظل فهم طبيعة هذه العلاقة بين القواعد المجردة ونظام الأفعال شرطاً ضرورياً لفهم القانون. ويجب أن تكون مهمة تفسير هذه العلاقة السببية في العصر الحديث منفصلة تماماً عن دراسة القانون، فهذه العلاقة يمكن فهمها بصورة أقل عدد رجال القانون، باعتبارها قانوناً عاماً يفهمه دارسر النظرية الاقتصادية فحسب. وهذا ما يوضحه رجال الاقتصاد عندما يؤكدون علي أن السوق هو الذي أنتج النظام الثقافي الذي نظر إليه رجال القانون بعدم ثقة حتي بوصفه أسطورة «وقد تم إدراك ذلك من قبل علماء الاقتصاد اليوم، ومن وجهة نظر إجتماعية، طالما أن جميع الناس يدركونه. وتحجب معارضة أنصار المذهب

المقلاني الاستدلالي في التصليم بوجود مثل هذا النظام الرؤية عن معظم الأشخاص غير المتخصصين في علم الاقتصاد، والتي تعد أساساً لفهم العلاقة الكاملة بين القانون ونظام الأفعال الإنسانية^(٣٦) تؤكد هذه الرؤية أهمية العلاقة بين القواعد العامة المجردة للسلوك العادل والنظام التلقائي للأفعال الإنسانية، وعدم السخرية من هذا النظام كما كانت السخرية من مفهوم اليد الخفية Invisible hand كما اعتمده آدم سميث في القرن الثامن عشر، وللتأكيد علي أن قواعد السلوك العادل لا يمكن فهمها بصورة عقلانية خالصة، وفي فلسفة القانون، فإن ثمة حاجة دائمة إلي إجمال وظيفة القانون طالما أنها ترشد السلطة القضائية والتشريعية، وهذا الأمر له دلالة عميقة، فهذه الوظيفة هي نتاج التفسير المتكرر للقانون بوصفه أداة أو وسيلة لتنظيم أغراض إنسانية معينة، وهذا التفسير كاف وحقيقي لنوع ما من القوانين، أي القانون العام، لكنه غير ملائم بصورة كلية لقوانين أخرى كالقوانين التي يتعامل معها المحامون.

وقد أدّى تحالف القانون مع علم الاجتماع الذي لا يشبه علم الاقتصاد (وجهة النظر القائلة بأن السوق أنتج النظام التلقائي) إلي الانتقال تدريجياً من النظام التلقائي Spontaneous order في المجتمع الحر إلي تدعيم النظام الشمولي Totalitarian or der. وقد أصبح ذلك الأمر محبوباً جداً إلي نفس المحامين. «فقد كان أثر ذلك تنبيه المحامين إلي وجود نتائج محددة لمعايير قانونية معينة أكثر من الربط بين قواعد القانون ونظام الأفعال الإنسانية عامة. لكن القانون ليس فرعاً من الفروع الوصفية لعلم الاجتماع. إنه فقط نظرية لطم الاجتماع، أنه فقط نظرية لنظام المجتمع الانساني ككل،^(٣٧).

وتعني هذه النظرية فهم العلاقات القائمة والنظام الاجتماعي. لكن العلم يعني عدد المحامين للتحقق التجريبي من وقائع معينة أكثر من كونه فهماً لنظام المجتمع ككل. وتمثل هذه النظرية وجهة النظر الراضية لمفهوم القانون عند المحامين بصورته الواقعية حيث الوقائع، وإمكانية التثبت منها بوسائل عملية، وفي المقابل تطرح هذه النظرية فهماً أشمل وأعم لطبيعة القانون بصورته العامة المجردة. ووفقاً لذلك تبدو محاولة «هايك» في إنهاء التنسيق بين القانون وعلم الاجتماع بما يحتويه من وقائع محددة ليست بحثاً عن قانون عام، وإنما إحالة هذا التنسيق إلي علم الاقتصاد الذي

يرى أن القانون يخدم النظام التلقائي للأفعال الإنسانية. ومن ثم فإن علم الاقتصاد هو الجدير بفهم هذه العلاقة بين القانون ونظام الأفعال الإنسانية التلقائي، ومع ذلك يرى أنه يمكن الاكتفاء من الدراسات الاجتماعية للوصفية بمعرفة بعض الوقائع الخاصة. ويمكن القول بأن فهم النظام الاجتماعي بصورة كلية يخدم قواعد السلوك العادل لكن يستلزم هذا سيادة النظرية المعقدة لعلم الاجتماع التي لا يمكن اكتسابها ببساطة. إن العلوم الاجتماعية يمكن تصورها كيان جامع لتعميمات استقرائية مأخوذة من ملاحظة جماعات محدودة. وهذه للمدركات الاجتماعية الإمبريقية تسهم بلصيب محدود في فهم وظيفة القانون. وعلي العكس من ذلك يتبدي علم الاقتصاد بتطويرة للتقنية النظرية لتناسب التعامل مع النظم المجردة للتلقائية، فهو وحده الجائر تطبيقه بشكل تدريجي علي كل النظم الأخرى أكثر من تطبيقه علي نظام السوق فقط. ومن الجائر أيضاً أن يكون نظام السرق وحده هو النظام الموسع الشامل لكل مجالات المجتمع الإنساني.

(٢) مهام رجل القضاء:

لقد أتت السمات المميزة لقواعد السلوك العادل من جهود رجال القضاء في حسم المنازعات، فهذه المنازعات هي للنموذج الذي يسير عليه المشرع من خلال تشريعاته. ومن المؤكد أن الحرية الفردية كانت مزدهرة بين الناس بصفة أساسية، ولفترات طويلة حتي كان حكم للقانون سائداً، ولم يأت حكم القانون إلا محاولة لنقض تلك المنازعات التي تنشأ بين الناس، وذلك عن طريق أحكام قضائية نبعت من قاعدة عامة مجردة.

لقد صنعت الظروف الطبيعية حكم القانون. وقد أتاحت تلك الظروف للقانون أن يمتلك قواعد حقيقية ومؤكدّة ليست في حاجة إلي تصنيفها في لوائح المشرع القانوني، والذي بوسعه أن يمتلكها حتي وضع قانونه علي نفس نموذجها، ويمكن فهم السمات للميزة للقواعد العامة المجردة التي ستحكمنا عند التنفيذ، والتي نسعي إلي تفصيلها وتطويرها، إذا تذكرنا أن تصحيح ماقد يلحق بنظام معين من قوضي أو

اضطراب لا يتم بواسطة فرد ما، ولا يعتمد علي أفراد بوسعهم الحديث عما ينبغي أن يكون الفعل، ففي معظم الحالات ليس بوسع السلطة أن تعرف في وقت محدد الأفعال التي سيقوم بها الأفراد أو مايقومون به بالفعل، وبهذا المعنى يكون عمل رجل القضاء هو أساس النظام للتقائي،^(٧٨).

ويحتوي النظام التقائي في ذاته عملية تطور مستمرة تتيح للأفراد فرصة مؤكدة لتحقيق مخططاتهم، وفي أذهانهم صورة ما أو نموذج للوقعات بالنسبة لأفعال أقرانهم الذين لديهم فرصة طيبة للتعرف عليها. ومن الضروري لكي نفهم ذلك أن نحرر ذواتنا بصورة نهائية من المفهوم المغلوط الذي يري أن المجتمع يوجد أولاً وعندهذا يضع قوانينه. فهذا المفهوم هو أساس المذهب العقلاني الاستدلالي Constructivist rationalism^(٧٩) وقد انتشر هذا المفهوم علي يد ديكرت وهوبز، ومن بعدهما روسو وبندام وصولاً إلي المذهب الوضعي المعاصر في القانون، والذي لم يستطع فهم طبيعة العلاقة الحقيقية بين القانون والدولة أو المجتمع. إن هذه العلاقة هي نتاج مراعاة الأفراد للقواعد العامة المؤكدة فحسب، والتي بوسع الناس من خلالها الحياة في علاقات منظمة نطلق عليهم اسم «مجتمع». ويمكن التساؤل إذن: ما العلاقة بين القانون والسلطة؟ ثمة فكرة تري أن القانون مشتق من السلطة، لكن إذا عكسنا هذه الفكرة بصورة معقولة فإنه يمكن القول بأن فكرة السلطة برمتها هي أحد اشتقاقات القانون، ليس بمعنى أن القانون هو المحدد للسلطة أو توظيفها، إنما يعني إطاعة أوامر السلطة بشرط تنفيذ القانون الذي يوجد مستقلاً عنها، وأن تؤكد علي اختلاف الآراء حول ماهو صحيح. إن القانون ليس نتاجاً للسلطة التشريعية، بل إن هذه السلطة تقتضي ضمناً معرفة وإدراك بعض القوانين العامة، وهذه القوانين أو القواعد العامة هي التي تصنع أساس السلطة التشريعية، بل وتحددها أيضاً. ومن المرجح أنه لا يوجد مجتمع يتفق علي قواعد معينة واضحة ما لم تكن آراء أعضائه مطابقة إلي حد ما، وهذا التوافق يجعلهم متفقين مسبقاً علي قواعد محددة للسلوك العادل^(٨٠).

ويمثل اختلاف الأفراد في قيمهم العامة فرصة للتعاون بصورة حقيقية من أجل تحقيق أغراض معينة علي نحو ملموس. لكن هذا التعاون ليس كافياً أبداً لصياغة نظام ثابت ودائم يمكن أن نسميه «المجتمع»، فالسمة المميزة لتطور القانون تتجلي بشكل

صريح متي نظرنا إلي حالة امتلاك المجتمعات الإنسانية لتطورات عامة عن المدالة لا عن الدولة. فالجماعات محكومة علي الدوام بقواعد عامة، دونما وجود لنظام متعمد يقوم علي تنفيذ تلك القواعد. ويمكن للتدليل علي ذلك بجماعات التجار أو هؤلاء الأشخاص الملتزمين بقواعد الفروسية والشجاعة أو كرم الضيافة، وبمعني آخر إرتباط التجار بماهو متعارف عليه في المجال التجاري عند عقد الصفقات أو البيع بثمن معين، أو عدم التعدي علي حقوق تاجر آخر بشأن بضاعة أو صفقة معينة...ألخ. وقد يظهر هذا واضحا عند التجار، لكنه ليس وقفاً عليهم في نهاية الأمر. ويمكن أن نسمي القواعد التي تطبقها الجماعات بصورة فعالة «قانوناً» طالما أنها تؤمن بها أو تعتقد فيها، ويستلني من هذا بالطبع الجماعة التي لا تلتزم بتلك القواعد. وفي نهاية الأمر فإن تسمية القانون يمكن إحالتها إلي علم المصطلحات، وتكشف هذه الإحالة عن تراخي «هايك» أو قلة حيلته في التحليل الشامل والعميق للمصطلحات، إذ سرعان ما طرح تصوره الخاص، ويلوذ بالإحالة إلي علم المصطلحات، فهو لا تهمه القواعد المطبقة من قبل نظام معين أو الأحكام القضائية بالقواعد العامة المتعارف عليها، أي قواعد العمل الشريف. «فالمراعاة الفعلية - الواقعية - للقواعد هي شرط لصياغة أو تشكيل نظام عمل معين سواء أكانت هناك حاجة إلي تنفيذها أم كيفية تنفيذها، فإن ذلك الأمر يأتي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية»^(٨١)

وتظل المراعاة الفعلية لبعض القواعد سابقة علي أي تنفيذ متعمد أو أي حكم قضائي ملزم. ومن ثم ينبغي عدم الخلط بين نشأة هذه القواعد وأسباب استعمالها، وهذا أمر ضروري عند تنفيذها. إنه فصل بين ماهو «عام» أو القواعد العامة المجردة للسلوك العادل، وبين ماهو «خاص» أو القواعد التي يستعملها رجال القضاء، إن سلطة التشريع عندما تقرر ما يجب فعله فإنها لا تملك صورة شاملة عن وظيفة تلك القواعد، ولذا فالاهتمام بأثر أو نتيجة مراعاة تلك القواعد لا يهتما في المقام الأول سواء اطاعها الأفراد أم لم يطعها، فهذه القواعد هي طريقة معرفية يمكن بواسطتها تحقيق غايات مؤكدة وحقيقية بالنسبة للأفراد. «إن مايبهم هو مجرد شعور الإنسان بأن ما يفعله أمر شائن، وليس بوسع فرد احتماله، ويدخل هذا السياق التام تتضح دلالة تنفيذ إجراءات منظم، ويوجد ذلك في اللظم القانونية المتقدمة»^(٨٢) وتشايح هذه الرؤية ماتفرضه

القواعد العامة للسلوك العادل أو حسن العدالة الذي يقتضي سلفاً للتعميم والتوكيد، وفي اتجاه محاكم مع الإلزام بالقوانين التي تسنها السلطة التشريعية أو تضمنتها أحكام القضاء، طالما أنها لا تنبع بصورة حقيقية من إدراك هذه القواعد العامة. وغاية هذه الرؤية تأمين أو ضمان نظم للقوانين المتبعة من قبل، بل تطويرها كذلك، ويتمثل هذا في محاولات المحكمين أو الوسطاء arbitrators أو من يناظرهم لحل المنازعات بين الأفراد، لكنهم لا يملكون سلطة الحكم علي الأفعال التي يحكمون فيها، وتجرد هذه المحاولة القانون من سلطاته القسرية الماثلة في نصوصه الملزمة، وإتاحة أفقاً أوسع لتنفيذه، وفقاً للأعراف والتقاليد التي تتطور علي الدوام، طالما أنها جزء مهم من تطور النظام القضائي. ومن ثم فإن الأحكام القضائية التي يتم تقييدها لن يكون علي الفرد الأمثال لها. ويظل مخزي الأعراف كامناً في التوقعات التي يسترشد بها الأفراد في أفعالهم. ومن هنا يمكن تفسير الممارسات العملية التي يقوم بها كل فرد علي أساس وجوب مراعاة تلك الأعراف التي تمثل شرطاً جوهرياً لنجاح معظم الفعاليات الإنسانية، لامتد التوقعات القانونية التي تضمنها العادات، نتيجة إرادة إنسان معين أو غاياته، بل إنها نتاج حكم غير متحيز impartial Judge. ومن ثم تصبح مهمة القضاء هي الحكم غير المتحيز وفقاً لقواعد السلوك العادل النابعة من تطور الأعراف باستمرار عبر النظام القضائي وليس طبقاً للقواعد التي صاغتها سلطة التشريع والتي تحتمل التحيز أو المحاباة لسلطة فرد أو دولة تلصوي تحت لواءها هذه السلطة، مع كونها ظاهرياً تبدو مستقلة بذاتها.

(٣) ليست مهمة رجل القضاء التوجيه

عندما ترتبط مهمة رجل القضاء بالقواعد التي لم يتم وضعها مقدماً، وربما لم تكن منفذة من قبل، فإن مهمة رجل القضاء تختلف كلية عن مهمة القائد أو الموجة في نظام معين، والذي يقرر ما ينبغي فعله في سبيل تحقيق غايات محددة، فلم يحدث أبداً أن استطاع فرد معين تنظيم الناس ليقوموا بأفعال معينة بإصدار أوامره في صورة قواعد قابلة للتنفيذ بصورة متساوية في جميع أفراد المجتمع بصرف النظر عن

مهامهم الخاصة. ويفرق «هليك» بين مهمة رجل القضاء الذي سوف يحكم وفقاً لقواعد الملوك العادل، وتلك القواعد لم يضعها أحد من قبل أو شرعها مشروع، بل إنها تتسم بالتعميم والتأكيد والمساواة، وقد جاءت نتاجاً للأعراف أو العادات للمنظورة علي الدوام في ظل النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، وبين مهمة للقائد أو المنظم أو الموجه الذي يضع قوانين واجبة الطاعة من أجل تحقيق هدف معين. ومن غير الممكن أن تكون لسلطة ما القدرة علي إصدار الأوامر ب تطوير القانون بنفس المعني الذي يمكن للقضاة تطويره. فالقواعد العامة المجردة يمكن تنفيذها في كل الأفراد الذين يجدون أنفسهم في موقف يمكن معرفته من خلال عبارات مجردة. ويتعلق المقصد الإنساني ذاته بالقواعد الموضوعية لعدد مجهول من الحالات في المستقبل أو التي تقتضي ضمناً حالة من التجريد الواعي الذي لا يمتنع به البدلتين^(٨٢).

وينبغي عدم معاملة أو معالجة القضايا التي تعرض علي القضاء وفقاً لقاعدة قانونية أبدعها العقل الإنساني بصورة متعمدة من أجل أغراض معينة. فلا يمكن حصر الأفعال الإنسانية بتلقائيتها المتجددة باستمرار في حدود قاعدة قانونية محددة أو قواعد القانون الرسمية formal law أو سلطة معينة. ومن هنا فإن القضاء في تعرضهم لحسم المنازعات المختلفة بين الأفراد يقررون بأحكامهم السمات المميزة لقواعد السلوك العادل - التعميم، والتوكيد والمساواة، وبناء علي ذلك فإنه يمكن اعتبار رجل القضاء أساس النظام التلقائي للأفعال الإنسانية. وتبني القواعد العامة المجردة مستقلة عن كونها نتيجة مقصودة لفرد معين يكون الملوك عن سيادتها. وليس بوسع إنسان أن يوجدها بصورة متعمدة. وإذا كنا نألف اليوم تصور القانون بمعني القواعد المجردة كما تظهر واضحة لنا، فإنه يجب أيضاً أن نكون قادرين علي تنفيذها بصورة مقصودة. فهي ثمرة مجهولات لا حصر لها من أجيال رجال القضاء في تعبيرهم عما ينبغي للناس مراعاته عند قيامهم بأفعالهم^(٨٣).

وتظل وظيفة القاضي علي الدوام، وفي ضوء ما يثار أمامه من منازعات إنسانية هي المصدر الرئيسي لتقرير قواعد السلوك العادل ووضعها محل التنفيذ دونما فرض أو تدخل من سلطة معينة تهيمن علي التشريع الذي يسن قوانينه وفقاً لمصلحتها أو أغراضها المختلفة. ومن هنا تشكل وظيفة القاضي الركن الأساسي من حكم القانون

الذي يعني سيادته بصورة مطلقة، عن طريق قواعده المنظمة، في مقابل سيطرة السلطة الاستبدادية بما تهبه من امتيازات خاصة، وحرية تصرف علي نحو واسع للحكومة. «يجب أن تلتزم الحكومة في كل أفعالها بقواعد ثابتة ومعلنة سلفاً. القواعد التي يمكنها إتاحة الفرصة للتوقع بصورة مؤكدة وواضحة بالنسبة لكيفية إستخدام سلطة معينة لممارستها القسرية في ظروف معينة، ولكي يدير كل فرد أموره علي أساس هذه المعرفة»^(٨٥)

وفي المقابل فإن المشرعين أو حتي هؤلاء الذين ينفذون القانون ليسوا معصومين من الخطأ، ومن ثم ينبغي وضع حد للسلطة التنفيذية executive power وفي ظل حكم القانون تبقى وظيفة الحكومة أو السلطة التنفيذية هي منع إفساد الجهود الفردية عن طريق فعل معين. وي طرح هايك، القواعد المعروفة للعبة، أو ترك الفرد يمارس حريته في السعي وراء غاياته الخاصة مع ثقته في أن سلطات الحكومة لن تحبط مساعيه بصورة متعمدة : وهكذا ينشأ الموقف المتميز لرجل القضاء من خلال الظروف الواعية التي لا تهتم بما تريده السلطة في قضية أو حالة معينة، بل بإملاك الأفراد لأسباب توقع قانونية أو شرعية legitimate، حيث تشير الشرعية إلي نوع ما من التوقعات expectations تقوم عليها أفعال الفرد في المجتمع الذي ينهض علي أساس تلك التوقعات^(٨٦).

ويبقى الفارق بين حكم القانون واستبداد الحكومة قائماً طالما أن عمل الأول هو وضع إطار عمل دائم للقواعد القانونية لكي تسترشد بها الفعاليات الفردية، بينما يظل عمل الثاني هو توجيه تلك الفعاليات عن طريق السلطة المركزية، ويعد هذا الفارق التمييز الأكثر عمومية بين حكم القانون والحكومة المستبدة. ويشبه هايك قواعد حكم القانون بوسائل الإنتاج أو تلك الوسائل التي ؟ تساعد الناس علي توقع سلوك الآخرين الذين يجب التعاون معهم بدلاً من بذل الجهد في اتجاه إشباع غايات معينة وبناء علي ذلك ينبغي التفرقة بين القانون الرسمي formal Law والقواعد العامة Sub-stantive Rules. فهذه التفرقة مهمة للغاية، وإن كانت تبدو أكثر صعوبة عند الممارسة العملية أو التطبيق. إن الاختلاف بين النوعين من القواعد كما هو الاختلاف بين وضع قاعدة لطريق، كما في قانون للطريق العام، وإصدار الأمر للناس بالذهاب

إلى مكان معين، وبشكل أفضل من ذلك، تقديم علامات أو إشارات للطريق، وإصدار أوامر للناس بأي الطرق يسلكون^(٨٧).

إن القواعد أو القانون الرسمي يخبر الناس مقدماً نتيجة ما ستقوم به الحكومة في مواقف معينة، ويتم وضعها في إطار محدد بدون الإشارة إلى زمان أو مكان أو أفراد بعينهم، وهو لذلك مجرد أداة مساعدة قد تقيد أفراداً غير معروفين في أغراض معينة يقررون في وقت ما السعي إلى تحقيقها. وعلي العكس من ذلك، تتميز القواعد العامة بأنها غير الأوامر المحددة. ويظل الغرض منها العمل في ظل ظروف لا يمكن التنبؤ بها علي وجه الدقة، ولذا فإن نتائجها غير معروفة سلفاً. وبناء علي ذلك فإنه في ظل تلك القواعد العامة لا يمكن المشرع أن يكون متحيزاً بصورة مطلقة، فالتحيز يعني أمثلاك إجابة عن كل ما يثار من أسئلة معينة، لكن في حالة القواعد العامة فإنها تتعلق بما تأتي به الرياح. وهذا ما يبدو غالباً علي أرض الواقع. ولذا فمن الضروري إتاحة حرية التصرف في تقرير الحالة الملموسة عند القاضي. وتقضي حرية التصرف هذه مع تكرارها إلي ما نسميه قواعد السلوك العادل التي ليست نتاجاً لما هو موصوع أو القانون الوضعي، أو الأطار الرسمي للقوانين بل نتيجة التجريد الواعي للواقعة أو للحالة الملموسة. فالغرض من تعيين رجل القضاء ليس سوي حفظ السلام، ومن ثم تبقي المهمة الموكولة إليه مختلفة عن غيرها من المهمات. إنه مطالب بالحفاظ علي استمرارية النظام التلقائي - حالة السلام - وذلك بأحكامه غير المستقاة من القانون الوضعي وإنما وفقاً لعدم تحيزه المنبثق عن خبرته التلقائية. فهذا ما قصده هايك من عمل رجل القضاء. إن واجب رجل القضاء ألا يكون منفذاً لإرادة السلطة التي عينته، لكن لفض المنازعات التي قد تنشأ في ظل النظام القائم، وأن يكون مهتماً بأحداث معينة لا تعرف السلطة شيئاً عنها، وبأفعال الناس الذين لا يعرفون أوامر السلطة الخاصة بما يجب عليهم فعله^(٨٨) ويستلزم فهم القانون عند هايك الوعي باعتقاده في النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، والذي ينتج أفعالاً ليس بوسع القانون الوضعي إدراكها عدد من تشريعاته. ويعني هذا النظام تحقق الحرية الفردية في أكل ضررها، لكن القانون قد يقيد هذه الحرية، ولذا فقد أصطنع قواعده عن السلوك للعادل، وأعتبر رجال القضاء حمايتها، إذا لم ينساقوا وراء السلطة المستبدة المحددة في صورة قوانين رسمية تستهدف أمراً يخدم مصالحها.

(٤) مهمة رجل القضاء بالنسبة للنظام التقائي

تبدو جميع المهام مسخرة لخدمة النظام التقائي وضمان استمراره، خاصة القانون الضامن الأوجد لحرية الأفعال الإنسانية في ظل هذا النظام. ومن هذا المنطلق يهتم هايك إلي حد كبير بالمهام أو المسؤوليات الملقاة علي عاتق رجل القضاء بصفته المطبق للقانون، وبالتالي فهو القادر علي ضمان استمرارية النظام التقائي، وهذه المهمة منوط بها القاضي وحده لا ينازعه في ذلك أي سلطة فردية أو جماعية. ويمكن إدراك أحكام رجال القضاء في قضايا معينة من خلال منحاهم التدريجي تجاه قواعد السلوك العادل الذي يفرضي غالباً إلي إنتاج نظام فعال للأفعال الإنسانية بصورة أكثر إدراكاً ومعقولة، متي تم إدراك أنه نوع من العمليات التي تنتج كل نواتج التطور العقلاني^(٨٩) ومع إدراك أن تطور هذه القواعد يجب أن يتم ببطء وبصورة تدريجية، بإعتباره خبرة جديدة قد تكون مرغوبة.

«إن الميزة العظيمة لنظام التوالد الذاتي - النظام التقائي - ليست كامنة في ترك الأفراد أحراراً في السعي لتحقيق أغراضهم الخاصة فحسب، سواء أكانت هذه الأغراض أنانية egoistic أم إيثارية (غيرية) altruistic فإنه يمكن الانتفاع بها أيضا علي مدي إتساع المعرفة المتفرقة بين الأفراد بطرؤف زمان ومكان معينين، والتي توجد فقط بوصفها معرفة أولئك الأفراد المختلفين، ولا يمكن لفرد معين امتلاكها بمفرده عن طريق امتلاكه للسلطة»^(٩٠).

ويمكن اعتبار «حس، رجال القضاء يصدد ما يعرض عليهم من قضايا لم يرد الحكم فيها ضمن القواعد العامة، وعليهم إصدار حكم قانوني تجاهها نوعاً من العمليات العقلانية المتطورة باستمرار، بل يمكن القول بأن هذا الحس الإنساني بالقانون تجاه قضية معينة يعد طريقاً متدرجاً للوصول إلي تحقيق الفعالية لنظام الأفعال الإنسانية. وفي كل المجالات الأخرى يتم إحراز تقدمها بالعمل والحركة داخل نطاق النظام القائم للفكر عن طريق عملية الإصلاح التدريجي أو النقد الذاتي (المقصود علي العقل) لجعل هذا الفكر أكثر تماسكاً واتساقاً مع الوقائع التي يتم تنفيذ القواعد فيها. ويشكل هذا «النقد الذاتي» ملمحاً رئيسياً من ملامح تطور الفكر، ويمثل فهم هذه العملية هدفاً مميزاً للفكر المتطور أو النقدي، مع إدراك أن هذا الفكر يختلف

كلية عن العقلانية الاستدلالية أو الساذجة كما يسميها «هايك»، ومن خلال هذه العملية العقلانية التي تحدث بالتدريج، يخدم رجل القضاء النظام القائم الذي لم يصممه أحد بمفرده، بالحفاظ عليه وتطويره. فالنظام التلقائي للأفعال هو نظام حر بالمعنى الحقيقي للكلمة لأنه يتشكل بذاته، وعن طريق التوالد الذاتي للخبرات الإنسانية، والتي تمثل الأعراف أو العادات والتقاليد عبر الأجيال. ولا يخضع هذا النظام لسلطة معينة، بل يمكن القول بأن تشكيله جاء رغم أنف السلطة، ويتميز آخر يتجاوز هذا النظام درجة التنظيم المتعمدة، وهو لا يعتمد على إرادة فرد من الأفراد، بل يقوم على توقعاتهم التي تصبح أكثر إحكاما ودقة عند حدوث تبادل للخبرات أو التعاون بين الأفراد. ويثار تساؤل: ما أهمية وجود القاضي كحكم بين فردين متنازعين إذن؟ ولماذا يحكم من خلال قواعد تضمن التوقعات القانونية التي لا يمكن أبداً ملاحظاتها أو توضيحها بصورة كافية، وقد تكون كافية لمنع المنازعات إذا تم ملاحظتها؟ إن مهمة منع المنازعات، وتعزيز الانسجام أو التجانس بين أفعال الأفراد المختلفة بواسطة التحديد الملائم لنوعية الأفعال المصرح بها أمر ضروري للغاية، لكنه لا يستلزم فحسب تنفيذ القواعد المحددة سلفاً، بل أيضاً تشكيل وصياغة قواعد جديدة ضرورية من أجل حماية نظام الأفعال الإنسانية - مهمة للقاضي^(١١). ويأتي هذا التشكيل أو الصياغة لقواعد جديدة من الحكم العقلاني. ويمكن القول بأن القضاء أو رجال السياسة ليسوا في حاجة إلى معرفة شيء عن طبيعة النظام الكلي الناتج من الحكم العقلاني، أو حتى عن مصلحة المجتمع الذي يخدمه هذا النظام، فذلك كله ملوط به القواعد التي تعطي مساعدة الأفراد في تكوين توقعاتهم بصورة ناجحة في نطاق أوسع من الظروف الواقعية، وتبقي مجهودات رجال القضاء أو مهامهم على الدوام جزءاً من عملية تكيف المجتمع مع الظروف التي تتطور باستمرار من خلال النظام التلقائي. ويسهم القاضي في انتقاء تلك القواعد الشبيهة بقواعد أخرى أثبتت عملها بصورة ملائمة في الماضي، ومن ثم تركز مهمة القاضي في نطاق الخبرات المتوارثة عبر الأجيال، لا وفق قواعد قانونية جاهزة من قبل المشرع. ويعمل القاضي على تقريب هذه القواعد من التوقعات القانونية لدى غالبية الناس ومن ثم ينتفي التنازع، إذ إنها تصبح لسان حال نظام الأفعال الإنسانية أو المتحدث القانوني عن

النظام الثنائي المتطور. وقد تبدو هذه المهمة خالصة من الإبداع، لكنها علي العكس من ذلك، فالقاضي لا يبدع حقاً نظاماً قانونياً جديداً، لكن في سعيه لحماية وتطوير فعالية نظام الأفعال القائم، فإن حصاد مجهوداته يظل سمة مميزة لنتائج الأفعال الإنسانية لا التصميم أو الوضع الإنساني - القانون الوضعي. وهذه السمة المميزة يمكن اعتبارها نوعاً من الإبداع، مع إدراك أن نتائج الأعمال الإنسانية هي ثمرة خبرة التجريب الطويلة لأجيال ملكت معرفة ليس بوسع فرد معين إمتلاكها وحده. وقد يخطئ رجل القضاء، وقد ينجح في اكتشاف ما يتطلبه الحكم الصحيح وفقاً لعقلانية النظام الفكري القائم، أو قد يضل خلال تفضيله للنتيجة في قضية معينة تعرض عليه، لكن لا يغير هذا من حقيقة أنه يواجه مشكلة تستلزم حلاً، والذي يجب أن يكون في معظم القضايا حلاً واحداً صحيحاً فحسب. وهذه هي المهمة الكاملة في أن إرادته أو استجابته العاطفية ليس لها مكان في ذلك الأمر، فغالباً ما يفضي به حدسه أكثر من إستدلاله المنطقي *ratiocination* إلى الحكم الصحيح^(١٢) وتظهر أهمية استناد القاضي إلى حدسه أو ضميره فحسب، متى استطاع بصورة عقلانية تحديد حكمه في قضية معينة في مقابل الاعتراضات للمثارة ضده. وطالما أن رجل القضاء يعد مسئولاً عن حماية وتطوير نظام الأفعال الإنسانية فإن هذا الأمر مهم للغاية. يجب علي القاضي أن يستقي معايير أحكامه من هذا النظام، ولا يعطي ذلك الحفاظ علي الوضع الراهن *status quo* للكامن في العلاقات بين الأفراد، بل علي العكس من ذلك، فإن الخصيصة الأساسية لنظام الأفعال الإنسانية الذي يخدمه رجل القضاء هي حمايته بواسطة تغييرات دائمة لقواعد معينة فقط، وإن كان اهتمام القاضي منصباً فقط علي العلاقات المجردة التي يجب جزماتها أثناء تغيير قواعد معينة. بينما لا تكون أشكال نظام العلاقات المجردة بين الأفراد شبكة من العلاقات الدائمة تربط عناصر معينة ببعضها البعض، بل إنها شبكة متغيرة علي الدوام بتغير المحتوي. ومن هذه الزاوية، تظهر درجة الإبداع أو الابتكار لدي القاضي، فهو لم يعين للحفاظ علي الأوضاع الراهنة، وما قد تملئه من قسر أو انتهاك للحرية الفردية. فمهمة القاضي ليست حماية الأوضاع القائمة، بل إن اهتمامه ينصب علي للنظام الديناميكي (المتغير) الذي يتم الحفاظ عليه بواسطة التغيرات المستمرة في أوضاع أفراد معينين،

وعلي الرغم من ذلك، فإن القاضي مسئول عن مساندة المبادئ التي يقوم عليها نظام الأفعال الإنسانية القائم^(٩٣).

وتحمل هذه العبارة تناقضاً، ظاهرياً إذ كيف يمكن تغيير الوضع الراهن الذي أحدثته نظام الأفعال الإنسانية، وفي الوقت نفسه مساندة النظام القائم؟ ويكشف هذا عن وجهين لها يك، الأول «تقدمي»، يؤمن بالتغيير، «والآخر «رجعي»، يعتقد في مساندة النظام القائم. وتعد هذه الثنائية حقيقة ملموسة في فكر هايك برمته. ومن المحال أن يجد حلاً لهذا التناقض، بالتأكيد علي مهمة القاضي، ورغم تغييره الديناميكي للقواعد العامة إلا إنها في النهاية تدور في فلك النظام القائم أو نظام الأفعال الإنسانية الملازم لزمان أو مكان معين، وبالصورة التي أوجدتها نظام السوق. والمطلوب من رجل القضاء أن يكون «محافظاً» بخدمته للنظام صنته غايات معينة، وأن يصبح «تقدمياً» بتغييره لقواعد هذا النظام بصفة مستمرة. «وعلي رجل القضاء ألا يهتم بتجاهات أفراد أو جماعات معينة، أو بأسباب قضية معينة، أو إرادة الحكومة، أو بأي أغراض»^(٩٤) مع الوعي بأن أي تنظيم للأفعال الفردية يظل محكوماً في نهاية الأمر بإمكانية خدمته لغايات معينة تتفق مع أهدافه. ففي النظام الاشتراكي لا يمكن أن توجد القواعد التي تحكم الأفعال الفردية بمنأى عن نتائج محددة، وهي من وجهة نظره لا يمكن أن تكون عادلة لأنها تتطلب توازن مصالح معينة حسب أهميتها فالإشتركية علده هي في حقيقتها ثورة كبرى ضد العدالة الذرية أو غير المتحيزة. إنها تنظر فقط إلي مدى اتساق الأفعال الفردية مع غاية القواعد المستقلة، التي لا تهتم بنتائج التطبيقات في قضية معينة. وهكذا فإن حكم القانون الاشتراكي متناقض في عباراته^(٩٥).

ويمنع النظام الاشتراكي تنفيذ تلك القواعد العامة التي تشكل أساساً نظرياً للنظام التقاضي للأفعال الإنسانية، لكنه في المقابل لا يملك شيئاً بالمسبة لعدالة السلوك الفردي. ومن مطلق السخرية، يمكن القول بأن الاشتراكي يحفظ اشتراكيته خارج الاعتبارات التي تحدد أحكامه، لكنه ليس قادراً علي الحكم وفقاً للمبادئ الاشتراكية. وقد تم إخفاء ذلك مؤخراً عن طريق الوثوق في الاعتقاد عوضاً عن الفعل، علي أساس مبادئ السلوك الفردي العادل، مسترشداً بما يسمى «العدالة الاجتماعية» - social jus-

tice، أو تلك العبارة التي تصف بصورة دقيقة استهداف نتائج محددة لأفراد أو جماعات معينة، وهذا الأمر لا يمكن رؤيته بدخل النظام التلقائي. «فال هجوم علي نظام الملكية الخاصة private property قد أوجد اعتقاداً واسعاً في انتشاره، بأن نظام الأحكام القانونية يستلزم تدعيماً من نظام يخدم مصالح معينة، لكن بتبرير نسق أو نظام الملكيات المتعددة لا يخدم مصلحة القائلين بالملكية فحسب. إنه يخدم كثيراً بوصفة مصلحة أولئك الذين لا يملكون، كما يخدم الذين يملكون. فقد كان تطور نظام الأفعال الإنسانية برمته، والذي تقوم عليه الحضارة الحديثة ممكناً فحسب بواسطة نظام الملكية الخاصة»^(٩٦) وهكذا ينفي «هايك» ما يسمي «بالعدالة الاجتماعية، في ظل إيمانه بالملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة التي يراها السبب الرئيسي في تطور نظام الأفعال الإنسانية أو النظام التلقائي الذي يخدمه القانون بضمان فعاليته واستمراره، ويظل تحديد إطار قواعد القانون، وكل النظم الخاصة المتعددة عند «هايك»، والتي تدعم شكل نظم السوق من خلال سماتها المجردة أو العامة فحسب، ليس بتأثيرها أو نتائجها الخاصة بالنسبة لأفراد أو جماعات معينة. بل يمكن تبريرها في إتاحتها لمزيد من الفرص للجميع في ظل معيار شامل (عام) لمجهودات الفرد. ومنذ آدم سميث تتم هذه العملية بواسطة أنصبة الفرد المحددة وفقاً لاقتصاد السوق الذي ارتبط غالباً بنظرية المباراة game - والتي تعتمد نتائجها علي مهارة الفرد وجهوده من ناحية، ومن ناحية أخرى فرصة كل فرد في تحقيق نتائج معينة»^(٩٧) ويتفق الأفراد جميعهم علي تنفيذ قواعد هذه المباراة أو اللعبة، والرهان علي أنصبة الأفراد بصورة أكبر من استخدام أي منهج آخر، وفي الوقت نفسه تجعل نصيب كل فرد خاضعاً لكل ألوان المصادفات أو الأحداث غير للمتوقعة، وهي لا تضمن بصورة حقيقة أن تكون تلك المصادفات أو الأحداث متطابقة دائماً مع استحقاقات ذاتية، أو وفق تقدير آخرين لجهود الأفراد.

(٥) حماية السلطة القضائية لنظام الأفعال الإنسانية

تهدف السلطة القضائية Jurisdiction إلي حماية تطور الأفعال الإنسانية، وهذه الأفعال متجددة علي الدوام ولا يمكن توقع نتائجها بصورة دقيقة، ولذا يجب الاهتمام

بمحتوي القواعد القانونية التي يتم تنفيذها. وتعد هذه القواعد المسؤولة عن إيجاد نظام الأفعال الإنسانية المسترشد بها علي الدوام. وتعود الأهمية التي تعزوها النظرية الليبرالية بصفة عامة إلي قواعد السلوك العادل كونها شرطاً ضرورياً من أجل حماية نظام التوالد الذاتي Self-generating أو النظام التلقائي لأفعال الأفراد في سعيهم لتحقيق غاياتهم علي أساس معارفهم الخاصة. «ولم يفترض مؤسسو النظرية الليبرالية العظام في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، آدم سميث وجود انسجام طبيعي بين المصالح، لكن محتوى النظرية أكد علي إمكانية توافق المصالح المتعارضة بين الأفراد بمراعاة قواعد السلوك الملائمة»^(١٨) ويلخص هذا المعني مفهوم «اليد الخفية» عند آدم سميث. فالتوجه الإنساني الأصلي نحو حب الذات يفضي في نهاية الأمر إلي تحقيق المصلحة العامة. ويكشف هذا التصور عن فهم فلاسفة القرن الثامن عشر للقانون من ناحية، ومن ناحية أخرى دراستهم العميقة «لآلية السوق» وإدراكهم الارتباط الوثيق بين القانون وآلية السوق، ويطني أن مبادئ أو قواعد القانون الحقيقية، وبصفة أساسية نظام الملكيات المتعددة، وتنفيذ التعاقدات هي الضمان للتوافق الفعلي بين مخططات أفعال الأفراد المتباينة. «ويمكن تيسير كل القواعد القانونية مجردة ليس بوسعها فهم ما سوف يحدث دائماً، وسبب ذلك أن هذه القواعد العامة قد تختار قواعد تفنسي إلي نظام من الأفعال الفردية أكثر فعالية إلي أن يفرض سيادته علي الجماعات الأخرى التي لها نطاق أقل فعالية»^(١٩).

ولا يدور الحديث هنا عن قواعد قانونية مطلقة ينبغي الالتزام بها فحسب تحت أي ظروف، وفي كل الأحوال، وإنما عن قواعد نسبية تملئها ظروف الواقع، متمثلة في الأعراف والعادات التي تتبعها جماعة أو مجتمع معين، وما تسهم به هذه الجماعات أو أفراد المجتمع هو مدي فعالية هذه القواعد وملائمتها لظروف الحياة في عصر أو مكان معين، وبالتالي تصبح مفاهيم العدالة أو المساواة متغيرة وفقاً لفعاليتها في بيئة ما. وعلي الجماعات الأخرى أن تخذو حذو مثيلاتها، طالما أن قواعد الأخيرة قد أحرزت نجاحاً وفقاً لهذه القواعد، وإلا إتهار هذه الجماعات وتلاشي وجودها. «فهمه قواعد السلوك العادل ليست تنظم جهود الأفراد من أجل غايات معينة متفق عليها، لكن لضمان نظام الأفعال الإنسانية ككل، والذي يمكن كل فرد من الاستفادة بجهود

الآخرين في سعيهم لتحقيق غاياتهم الخاصة. وتنصني هذه القواعد إلى تشكيل النظام التلقائي الذي يمكن اعتباره ثمرة التجريب الطويلة في الماضي^(١٠٠) ويأتي الحكم علي القواعد من نتائج ممارساتها العملية، ومن وجود عادات، معينة في جماعات مختلفة يجعل بعضها أقوى من الآخر. ولسوف تصود القواعد المؤكدة لأنها أكثر نجاحاً في إرشاد التوقعات «القائمة في العلاقة مع الآخرين». وفي الحقيقة يعود سمو وتفوق القواعد المؤكدة إلى كونها صانعة النظام الفعال، ليس فحسب بداخل الجماعة المغلقة، بل أيضاً بين الناس الذين يصادفونها بصورة عرضية ولا يعرف بعضهم البعض، فهي ليست أوامر صادرة من جهة ما، كما أنها تخلق نظاماً عاماً بين الناس الذين لا يتعلمون لتحقيق هدف عام^(١٠١) وينبغي علي جميع الأفراد مراعاة تلك القواعد، لأن تحقيق كل فرد لغرضه الخاص يتوقف عليها، مع العلم بأن الأغراض الخاصة لأفراد مختلفين قد تكون مختلفة بصورة كلية. ومن الضروري أن تكون أفعال الأفراد متفقة مع القواعد العامة فقط، إذ إنه من غير المهم إدراك هذه القواعد بصورة واعية، فهذه القواعد تتطور بصورة تلقائية، وليس بوسع الأفراد إدراك كيفية تطورها أو إدراك معرفة كيفية العمل أو القيام بالفعل في ضوء هذه القواعد بدون معرفة أن القواعد هي كذا .. وكذا في صورة مصطلحات دقيقة ومنفصلة. وفي المقابل فإن المواقف الإنسانية غير المعنادة تعتمد بصورة مؤكدة علي «الحس، طالما أن التوقعات القانونية متقدمة، ويشير ذلك إلي ما يسمى «بحس العدالة»، غير أن هذا الحس لا يوجد بالضرورة عند كل فرد، بل يظل مقصوراً علي فئة من الناس تتمتع بهذه المهوبة. وعندما تصادف هذه المواقف غير العادية رجال القضاء، فإنه يتوجب عليهم الأسترشاد بحسهم الإنساني العادل. ومن غير الممكن غالباً التمييز بين مجرد تفصيل وتوضيح القواعد الموجودة بوصفها ممارسات عملية، وبين القواعد التي لا يمتلك تصور عن أفعالها من قبل، بل تحظي عند عرضها بالقبول لأنها قواعد معقولة ومقبولة من الغالبية. وفي هذه الحالة لا يكون رجل القضاء حراً في إعلان أي حكم يراه، إذ إن القواعد التي يطبقها ستقوم بسد ثغرة محددة في هيكل القواعد المتعارف عليها من قبل، بأسلوب يخدم الحفاظ علي تطور نظام الأفعال الذي يجعل القواعد العامة المسبقة أمراً ممكناً^(١٠٢). ويدع هايك الفرصة لرجل القضاء بأن يصدر حكماً

بناءً على حدسه، في ظل انعدام القاعدة العامة التي يمكن تطبيقها على قضية ما مع حفاظة على استمرارية تطور النظام التلقائي للأفعال الإنسانية.

ويمكن فهم هذه العملية من خلال نسق القواعد القانونية على أنها ليست مجرد تطبيق أو تنفيذ أو أنها ممارسات أساسية تم توضيحها وتفصيلها من قبل فحسب، بل حيثما يوجد شك أصيل فيما هو مطلوب، إذ توجد في كثير من الحالات ثغرات حقيقية في القانون -ولذا فإن القاعدة الجديدة ستقوم بذاتها فحسب متى تحمل كل فرد مسؤولية إيجاد قاعدة متعارف عليها باعتبارها قاعدة ملائمة. وبالرغم من أن قواعد السلوك العادل تشبه نظام الأفعال الإنسانية في أنها أمر ممكن. إلا أنها ثمرة النمو التلقائي، ويستلزم كمالها التدريجي جهوداً متعمدة لرجال السلطة القضائية (أو أساتذة القانون الآخرين) الذين يطورون ويحصلون النظام القائم بوضع قواعد جديدة. وفي الحقيقة فإن القانون كما نعرفه لا يمكن تطويره أبداً بصورة تامة بدون مجهودات القضاة Judges أو حتى تدخل المشرع القانوني legislator لتخليصه من الغايات الميتة التي قد يفرضي إليها التطور التدريجي^(١٠٣). لكن نسق القواعد ككل غير مدين ببنيته لتصميم رجال القضاء أو المشرعين، بل إنه ثمرة لعملية تطور عبر سلسلة من النمر التلقائي للعادات، وإضافات متعمدة إلى النسق القائم الذي يتفاعل معها على الدوام. وهذان العاملان - نمو العادات والإضافات المتعمدة - قد أحدثا أثرهما في ظل ظروف أخرى ساهمت أيضاً في ذلك، وساعدت في صياغة نظام واقعي للأفعال الإنسانية. ولم يوضع القانون دفعة واحدة ككل، بل إن المحاولات المتنوعة لتنظيم القوانين لم تك إلا محاولات لتنظيم شكل القانون الموجود بالإضافة إليه أو استبعاد قواعد غير متمسقة مع هذا الشكل. ويبقى لدى رجل القضاء دائماً حل للمنازعات المجهولة قانونياً، والتي قد تحتاج في الحقيقة إلى أكثر من حل فردي. ومن ثم نظل مهمة رجل القضاء مهمة فكرية غير عاطفية. هذه المهمة هي تحسين أو تطوير الأفعال التلقائية من خلال أحكامه غير المتحيزة.

تعقيب

يظل مفهوم الحرية عند «هايك» هو انعدام القسر الخارجى، وهذا المفهوم قانونى بالدرجة الأولى، مع الايمان بأن تحقق هذا المفهوم بصورة مؤكدة يتم من خلال الملكية الخاصة التى يضمها القانون وهذا هو المعنى الكامل للمفهوم، وبالتالى فإن القسر الحقيقى ليس قسر القوانين أو صرور القواعد العامة للملوك العادل التى يقول بها، والتى يمكن تنفيذها فى جميع الناس بصورة متساوية. وتظل القوانين التى تمارس القسر مرتبطة بالسلطة ممثلة فى نظام أو فرد، وتفرض السلطة - من خلال التوجيه - على الأفراد القيام بأفعال محددة تخدم فى النهاية أغراضها الخاصة. لكن يبقى مفهوم القسر عند «هايك» مخادعا كما هو الحال مع مفهوم الحرية. وتعود هذه المشكلة إلى أنه لا يستخدم فى تعريفاته أسلوب التحليل الشامل للمصطلحات، فهو يسلّم بالحرية كمسلمة، ويعتبارها قيمة فى حد ذاتها، وفى المقابل يرفض مجموعة من التعريفات للحرية - الحرية السياسية، والحرية الميتافيزيقية (الذاتية)، والحرية بوصفها قدرة - . لكنه لا يفعل ذلك فى ظل إطار مرجعى يدرس المفهوم من جوانب متعددة، ويحلله فى سياق تاريخى واجتماعى، وإنما تظل الصورة عنده: أعتقد فى هذا، وأرفض ذلك، دونما تحليل شامل للمفهوم فى سياقاته المختلفة. وعندما يتحدث عن القسر فإنه يراه مرادفاً لممارسة الخداع والتحايل، ومن ثم يصير تعريفه أكثر غموضاً

بعد تداخله مع مفاهيم أخرى، ويقضى به الأمر إلى سلسلة من المترادفات، فالخداع قد يعنى الكذب، فيصير الكذب مرادفاً للقسر. وبالتالي يمكن تعريف الحرية مثلاً بأنها انعدام الكذب، ولا يعنى القسر عنده انعدام الاختيار بل قد يوضع الإنسان فى موقف لا يستطيع منه أن يختار ما يرغبه من فعل معين، لكن فى الوقت نفسه بوسع الإنسان الاختيار من بين رغبات أو بدائل اتاحتها سلطة معينة، فقد يتم الاختيار لكن وفقاً لبدائل جميعها مفروض من قبل فرد أو سلطة معينة، ولا يعد هذا اختياراً أصيلاً، فالاختيار الذى يعنى الحرية بمعناها الحقيقى هو الذى يسمح للفرد باستعمال معرفته الخاصة، فاستخدامها يعنى تحقق حريته، وهذا ما لا تنتجيه الاختيارات المفروضة من قبل آخر. ومن الواضح أنه لا يستعمل كلمة «القسر» فى وصف مواقف خاصة بأفراد أو جماعات معينة. وإنما يحاول أن يصف بها معنى عاماً. ويضع هايك فارقاً بين من لديه القدرة على العمل فى ظل الاقتصاد الرأسمالى فى مقابل أجر ضئيل، وبين نظيره الذى يتم توجيهه للقيام بأعمال أو مهام محددة سلفاً فى ظل الاقتصاد الشمولى أو المخطط بصورة كاملة. والفارق هنا فارق فى درجة أو حجم القسر. ففى حالة القسر الممارس لدى الأنظمة الرأسمالية تبدو هذه الحالة هى الحد الأدنى من القسر، وعلى العكس من ذلك يمارس الاقتصاد الشمولى قسراً أكبر وأشد عندما يفرض على فرد معين عمل محدد بقصد ما. ويدلل هذا الفارق على أنه لا يمكن تجنب القسر بأى حال من الأحوال.

غير أن هذا الفارق أو المعيار يبدو كمياً: قسر أعظم وقسر أقل، ومن ثم لا يوجد معيار كيفى يحدد ما هو القسر أو ماهى طبيعته. وفى المقابل اصطنع قواعد العامة للسلوك العادل، والتى تمارس قسراً على الفرد أو تكرهه على فعل أشياء محددة، ولذلك فيوسعه أن يضع تخطيطاً لحياته بحرية، ويقرر هايك أنواعاً من القسر يعتبرها واجبة الطاعة، ومنها على سبيل المثال: فرض الضرائب، والتجنيد الإجبارى. فيرى أنها أنواع مخففة من القسر، فالسمة المميزة لهذه الأنواع، هى المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة ملازمة للحكومة والمواطنين على حد سواء. لكن هذه الأنواع محددة من قبل سلطة معينة تصدر أوامرها فى صورة قوانين ولجبة الطاعة، ولهذا فإنها صورة من صور القسر لا ينبئ حسابها وفقاً لكم «باعتبارها مخففة» وأنها تحنى المساواة بتطبيقها

على الأفراد جميعهم ولا يعنى هذا كله أنه يمكن حساب القسر حساباً كمياً، فعلى سبيل المثال لا يمكن اعتبار التجنيد الإجبارى فى حرب غير عادلة (حرب فيتنام مثلاً) قسراً مخففاً وفى الوقت نفسه يتغنى «هايك» بمثل المجتمع القديم الذى لم يمكن فيه تجنيد إجبارى - المجتمع اليونانى - غير أن نزعتة المحافظة فى جوهرها، التقدمية فى ظاهرها، تستدعى محاباة السلطة السياسية فى بعض الأحيان، مع إدراك أن التجنيد الإجبارى قد يكون ضرورة فى حالة الدفاع عن الوطن، ومن هنا يصبح النظر إلى مسألة التجنيد الإجبارى من منطلق كفى لاكمى.

وبالنسبة للإحتكارات بإعتبارها إحدى وسائل القسر، فإنه يرى أن نمط الإحتكارات الموجود فى اقتصاد السوق ليس قسراً بالمعنى المعروف للكلمة، فمن حق البائع أو المحتكر لسلعة معينة أن يحدد الثمن أو العائد الذى يعود عليه منها كيفما اتفق له، ويسمح القانون بذلك.

وفى المقابل إذا لم يدفع المشتري الثمن المحدد لهذه السلعة فليس من حقه الحصول عليها. وتصبح حالة الاحتكار الوحيدة التى يرفضها هايك هى ارتفاع السلعة المحتكرة، والتى تمثل حاجة ضرورية للفرد، وفيما عدا ذلك فإن الاحتكار مقبول فى ظل اقتصاد السوق القائم على المنافسة، طالما أنه يتم خلال العرض والطلب.

ومن زاوية ليبرالية محافظة صريحة العداء للمذاهب الاشتراكية عامة وللمذهب الشيوعى أو الشمولى خاصة - يشبه النازية والفاشية - يرى أن العمال أو الطبقة العمالية تمارس القسر أيضاً، فعندما يفرض العمال شروطهم على صاحب العمل فإن ذلك يعد قسراً، وحتى فى ظل عدم توافر فرص العمل - البطالة - فإنهم قادرون ، على إحداث الشغب الذى لا يخرج عن كونه ممارسة للقسر. أما فى اقتصاد السوق فإن القسر أمر مبالغ فيه من جانب أنصار المذهب الجماعى أو الشمولى، وهنا يسقط هايك من حساباته قدرة صاحب العمل على الممارسة الفعلية للقسر بواسطة ساعات عمل طويلة، فى ظروف غير آمنة فى مقابل أجر ضئيل أو حتى قدرته الاستغناء عن العمال أو طردهم لأسباب اقتصادية أو تقنية. ويمكن الخروج بنتيجتين مؤداهما: اعتقاده فى وجود تدرج من القسر أخف وطأة من إحتكارات أصحاب الأعمال لسلع معينة بطريقة أو بأخرى فى ظل نظام الاقتصاد الحر. وقدرته على إقصاء العوامل الحقيقة للقسر

بصورة عملية تتمثل في تحديده للقسر بأنه وقوع الفرد تحت سيطرة وتوجيه آخر لخدمة أغراض معينة فحسب، وهذا التصور يضع «هايك» فى زمرة الليبراليين المتطرفين، طالما أن الأفعال حرة، وجميع الصفقات أو للتعاملات الاقتصادية اختيارية، ومنسجمة مع المبادئ الليبرالية مهما كانت نتائجها، وقد جاء هذا التصور محاولة لإغلاق الباب أمام الليبراليين العقلانيين من ناحية (التراث الفرنسى خاصة) والليبراليين التقدميين (الجناح اليسارى الليبرالى) من ناحية أخرى. إن أهم ما يميز كتابات «هايك» فى الفلسفة الاجتماعية فى كتابه دستور الحرية عام ١٩٦٠ هو نظريته عن القانون وما احتوته من تفسيرات عن طبيعة القانون بوصفها أبحاثا صورية أو شكلية فى أهم التشريع، وترتبط فلسفته القانونية بجوانب عديدة من فلسفته، تتصل بعلم المناهج فى العلوم الاجتماعية، ونظريته عن العدالة. وتهدف هذه التفسيرات فى نهاية الأمر إلى وضع الظواهر القانونية فى سياق للشروط الجوهرية لوجود النظام التلقائى للأفعال الإنسانية أو المجتمع الحر. وعلا الحديث عن نظريته فى القانون فإن المقصد هو تلك القواعد أو القوانين العامة المجردة - غير الشخصية - التى تحكم إطار العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وعليها تقوم أسس المجتمعات الحرة، باسترشاد أفرادها بقواعد السلوك العادل، فهذه القواعد قادرة على توزيع الموارد المتاحة من خلال قوى السوق العامة والمجردة.

غير أنه لا يمكن إدراج هذه النظرية ضمن المدارس الحالية للتشريع القانونى أو الفقه الدستورى، فمن المعتاد تقسيم مدارس فلسفة التشريع إلى نوعين ١- مدرسة القانون الطبيعى، ٢- مدرسة القانون الوضعى، والفارق المميز عند كل منهما هو طبيعة القانون. وبالنسبة لمنظرى القانون الطبيعى فقد حددوا شرعية قواعد النسق التشريعى للقانون وفقا لاتساقها مع مجموعة من قواعد السلوك خارج هذا النسق، قواعد أخلاقية لا تعتمد على القيم الذاتية لمنظرى القانون أو رجال التشريع، لكن على تطبيقها بصورة كلية وشاملة، وفى المقابل يعتقد رجال التشريع الوضعيين فى مجموعة من المذاهب تبدو متناقضة مع وجهة نظر أنصار القانون الطبيعى، فهم يؤمنون بأن مسائل الشرعية القانونية أو صدق التشريعات منفصلة بصورة منطقية عن المسائل المتعلقة بالاعتبارية أو للقيمة الأخلاقية، فالمهم عندهم إيجاد قواعد

قانونية مؤكدة. وبالنسبة لهايك فإنه لم يقبل بعض تأويلات القانون الطبيعي التي قال بها بعض أنصار المذهب العقلاني، بإعلانهم عن المبادئ الأخلاقية المجردة كقواعد للتشريع القانوني الصحيح، إذ إن هذه القواعد تسمح بتهوى وسقوط النظم القانونية الراسخة. والتي تطورت بصورة تلقائية، ومع ذلك تلعب هذه القواعد أو المبادئ الأخلاقية المجردة دوراً أساسياً وحاسماً في نظريته عن القانون. ويكشف هذا التناقض عن محاولة هايك، دعم المبادئ أو القواعد القانونية الراسخة، لأنها من وجهة نظره جاءت نتاجاً لخبرات متراكمة، وأجيال عديدة صاغت في ظل التطور التلقائي للمجتمع الإنساني، لكنه في الوقت نفسه قلق من جهة الطبيعة الثابتة لتلك المبادئ، والتي قد تستدعى التغير وفقاً لتكيفها في الأفعال الفردية المتجددة باستمرار، وإتاحة الفرص لخبرات قانونية جديدة تسمح بتطور نظام الأفعال التلقائي، وعدم انغلاقه على قواعد ثابتة عامة ومجردة. وبالنسبة لنظريات القانون الوضعي فإنه يراها جميعها مجرد تأويلات لنظرية الأوامر القانونية، أي أوامر السلطة التي تصدر القوانين، فهدف الحرية عنده في أسمى معانيها هو الحد من سيطرة السلطات ذات الطبيعة الشخصية، وهكذا هدف القانون عنده مرادف لهدف الحرية، إنه ليس حاجزا أمام الحرية الفردية، بل إنه شرط جوهري لتحقيقها، ولا يعنى القانون عنده وسيلة للسلطة السياسية، ولا ينبغي أن يكون كذلك، فهو على النقيض من أنصار الوضعية القانونية في تأكيدهم على دور السلطة في صنع القانون. وعلى العكس من النظريات السلبية عن الحرية، أي انعدام القسر لم ير هايك وجود خصومه أو عدا بين القانون والحرية فهو لا يتفق مع مقولة بنتام: إن كل قانون هو انتهاك للحرية، بل أقام الحجة على أنه مبرر فحسب وفقاً لمنفعته الفردية، على اعتبار أنه لو فقدت الحرية، فإن محترى القانون هو البديل عن ذلك بما يجلبه من منفعة، وهنا يمكن اكتشاف تناقض آخر، إذ إن هذا التصور يعد حاجزا أمام الحرية، فإذا كانت الحرية عنده قيمة في حد ذاتها، وكما يسلم هو، فإنها لا يمكن أن تكون جزءاً من قيمة أسمى منها وهي المنفعة التي يحققها القانون. ويررر هايك القيود القانونية المفروضة على حرية الفرد بأنها لازمة لكي تستمر الحرية أو تواصل تقدمها، ويعد من أوائل الداعين إلى هذا التصور أي الحرية في ظل القانون، وتصبح القوانين لدى أي نظام في توجيهها إلى تحقيق

أهداف أو غايات معينة دعوة إلى أن يكون للقانون وجود حقيقي، باعتبارها غير منسجمة مع الحرية. إنه يطرح علاقة «هايك» أو سببية بين القوانين والحرية الفردية، بين القوانين بوصفها قواعد عامة، والحرية بمعنى تحقيق الأهداف والغايات. هي إذاً علاقة «علية»، وليست منطقية، لأن ذلك يعد انقاصاً من قدر الحرية، فهي ليست علاقة تتحدد بصورة عقلانية خالصة، وإنما تمثلها ظروف الواقع أى الرغبة فى تحقيق أهداف فردية معينة، ويؤكد «هايك» على ضرورة فهم هذه العلاقة من خلال إصراره على ارتباط الحرية بالقانون بصورة واقعية يتطلبها نظامه التلقائى للأفعال الإنسانية، فارتباطهما منطقياً يقوض دعائم صحته باعتباره أن ذلك يعنى اتساقهما، ومن هنا فلا يمكن عقد صلة بين الحرية والقانون، ويصبح الحديث عن صلتها لا يضيف شيئاً. ورعاية «هايك» هى مطابقة القواعد العامة للسلوك الفردى أو العادل لقوانين الطبيعة فى العالم الطبيعى فهي مثلها لا تنبثق من إرادة فرد أو سلطة معينة، أى أنها تلقائية كقوانين الطبيعة. ويمكن القول بأن إصرار هايك على ربط الحرية بالقانون أو القواعد العامة المجردة، ثم تلازمهما مع الملكية وكلها روابط ليبرالية قديمة، لا يعنى البحث عن الحرية الحقيقية للإنسان، بل لا تعدو كونها بحثاً عميقاً عن الحرية فى مجالات التراث الليبرالى، وتقديمها فى صورة جديدة وفقاً لمفردات القرن العشرين الاجتماعية والسياسية. إنه راصد عميق للمبادئ التى شكلت التراث الليبرالى، والتى حاول إصفاء صياغة جديدة عليها.

الهوامش

- (١) The Constitution liberty, p. 133
- (٢) Ibid . p. 133
- (٣) L.h knight, Conflict of values: freedom and justice. in goals of economic life, ed. a. dudly ward, N.Y., 1953. p.208.
- (٤) Constitution of liberty, p. 134.
- (٥) Ibid., p. 138.
- (٦) the political order a Free people., p. 111.
- (٧) the constitution of liberty. op. cit. p. 138.
- (٨) Ibid. p. 144
- (٩) loc.cit
- (١٠) the political order of a free people., p. 160.
- (١١) the Constitution of liberty., p.144.
- (١٢) Ibid.pp.144-45.
- (١٣) Mill, op. cit., pp. 75-79.
- (١٤) the constitution of liberty. p. 145.

- Ibid. p. 135. (١٥)
- loc. cit. (١٦)
- new studies, p.134. (١٧)
- Ibid., p. 135. (١٨)
- Loc. cit (١٩)
- the political order of a free people. p. 131. (٢٠)
- the constitution of liberty, p. 135. (٢١)
- Ibid., p. 136. (٢٢)
- loc.cit. (٢٣)
- D. Ioyed, the idea of law, penguin book, london, 1991, p. 144. (٢٤)
- Trotsky, the revolution betrayed. n.y. 1937. p.76. (٢٥)

يعد تروتسكي (١٨٧٩ - ١٩٤٠) أحد الماركسيين الذين عارضوا الماركسية وليبين، واتخذ موقفاً
 ساخراً صلياً من حكم ستالين.. وكانت معارضته للماركسية مبنية أولاً الأمر على أساس تناقضها مع
 حرية الفرد ومكانته في المجتمع، لكنه ما لبث أن انضم إلى الحرية الماركسية بكل قوته وكان محور
 خلافه مع «ستالين» رؤيته لتوسيع الثورة الاشتراكية، ورفع لواء الثورة الدائمة.

د. عبدالوهاب الكيالي، كامل للزهرى، الموسوعة السياسية، ص ١٥١، ١٥٢.

- the constitution of liberty, p. 137. (٢٦)
- Ibid., 140. (٢٧)

(٢٨) هايك، الغرور القاتل، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٠.

locke, the second treatise of government, ed by Thomas p. peardon, the library of Li- (٢٩)
 beralarts . U.S.A. 1983.. p.70.

- b. Malinowski, freedom and civilization, london, 1944, pp. 132-33. (٣٠)
- the constitution of liberty, p. 140. (٣١)
- Ibid., p. 141. (٣٢)
- kant, critique of practical reason, ed. lw. beck, chicago, university press, 1049, p. 87. (٣٣)

- the constitution of liberty, p. 141. (٢٤)
- j.w jones, the law and legal theory of the Greeks, oxford univ. london. 1956. p.91 (٢٥)
- (٢٦) برنارد شافرتز، القانون في أمريكا، ترجمة وتطبيق ياقوت الحساري، دار المعارف، القاهرة. ١٩٨٠ ص ٤٢.
- Dennis Lloyd, the idea of law, penguin books, london. 1991. p. 139.(٢٧)
- new studies. p. 99. (٢٨)
- The constitution of liberty, p. 143. (٢٩)
- Neumann, The democratic and the Authoritarian state, Glencoe Ill. 1957, p. 31.(٤٠)
- Frank euningham, Democratic theory and socialism, cambridge univ. press,(٤١)
- london 1987, 127
- L.I. Harden' The Noble Lie, the British constitution and Rule of law, Hutchin-(٤٢)
- son london, 1986, p. 5.
- The road to serfdom, p. 79, (٤٣)
- C H McIlwain, The high court of parliament, Yale university press, New(٤٤)
- Haven, p. 203
- New studies, p. 100. (٤٥)
- Tomlinson, op. cit., p. 36. (٤٦)
- The constitution of liberty, p.206. (٤٧)
- The political order of A free people, p. 163. (٤٨)
- The cons of liberty, p. 20 (٤٩)
- Ibid., p. 208 (٥٠)
- loc. cit. (٥١)
- Ibid., p. (٥٢)
- Loc. Cit. (٥٣)
- New studies, p. 98. (٥٤)
- the constution of liberty, p. 211. (٥٥)
- (٥٦) برنارد شافرتز، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٦.
- new studies, pp 100-101 (٥٧)

The constitution of liberty, P. 211.	(๑๘)
D. lioyed, op. cit, p. 141.	(๑๙)
The constitution of liberty, p. 216.	(๒๐)
The political order of A free people, pp. 100-11.	(๒๑)
The constitution of liberty, p. 216.	(๒๒)
Ibid., p. 216.	(๒๓)
Ibid., p. 217.	(๒๔)
Loc, cit..	(๒๕)
The political order of a free people, p. 124.	(๒๖)
The constitution of libery, p 217.	(๒๗)
D. Lioyed, op. cit., P. 161.	(๒๘)
The constitution of liberty, p. 218.	(๒๙)
Loc. Cit.	(๓๐)
Rules and order, p. 107.	(๓๑)
The Mirage of social justice, p. 43.	(๓๒)
Rules and order. p. 112.	(๓๓)
Loc, cit.	(๓๔)
Ibid., p113.	(๓๕)
Ibid., p. 114.	(๓๖)
Loc, cit.	(๓๗)
Rules and order. p. 94.	(๓๘)
Ibid., p.95.	(๓๙)
Loc, cit.	(๔๐)
Ibid., p.96.	(๔๑)
Loc, cit.	(๔๒)
Rules and order. p. 97.	(๔๓)
Loc, cit.	(๔๔)
The road to serfdom., p 72	(๔๕)
Rules and order., p.98.	(๔๖)
T he road to serfdom., p 74.	(๔๗)
Rules and order., p.98.	(๔๘)
Ibid., p.118.	(๔๙)
New studies, p. 136.	(๕๐)

Rules and order., p.119	(٩١)
Ibid., pp.119120.	(٩٢)
Loc, cit.	(٩٣)
Loc, cit.	(٩٤)
Ibid., pp.119121.	(٩٥)
Loc, cit	(٩٦)
New studies, p. 137	(٩٧)
Ibid., 135.	(٩٨)
Rules and order , p99.	(٩٩)
New studies, p. 136.	(١٠٠)
Rules and order , p99.	(١٠١)
Rules and order , p100.	(١٠٢)
Loc, cit.	(١٠٣)

الفصل الرابع

الحرية مفهوم سلبي للعدالة

تمهيد :

أولاً: مفهوم العدالة

- ١ - العدالة سمة مميزة للسلوك الإنساني.
- ٢ - علاقة العدالة بالقانون.
- ٣ - القيمة السلبية لقواعد السلوك العادل.
- ٤ - نقد أيديولوجية المذهب الوضعي في القانون.

ثانياً: الحرية والعدالة الاجتماعية

- ١ - الملكية أساس الحرية والعدالة.
- ٢ - غموض كلمة (اجتماعي)
- ٣ - الحرية انتفاء العدالة الاجتماعية.
- ٤ - العدالة بين هايك ورولز

تعقيب

الفصل الرابع

الحرية مفهوم سلبي للعدالة

تمهيد :

يطرح هذا الفصل الحرية بوصفها مفهوماً سلبياً للعدالة. ويتمثل هذا المفهوم في أن العدالة سمة مميزة للسلوك الإنساني لا الفعل الإنساني، فلا يمكن أن نطلق على نتائج فعل ما أنها عادلة أو غير عادلة. ونشرح قواعد العدالة كيفية السلوك الإنساني عند موقف معين فحسب. ومن ثم يتجرد مفهوم العدالة من غرض أو هدف أو نتيجة معينة. ومن هنا تتحقق الحرية الفردية بصورتها التلقائية. ولا تعنى العدالة القانون بصورة دقيقة، وإن كان القانون الذى يتضمن قواعد السلوك العادل يظل راسخاً وثابتاً بصفة خاصة. ويخدم القانون العدالة لا العكس. وهكذا تظل العدالة أساس القانون. ويعد نقض هذا التصور أمراً مناسباً لطبيعة الحرية الفردية. وتأتى قواعد السلوك العادل التى يجب أن يتضمنها القانون قواعداً مستقلة بصفة نهائية. وتمثل سررة قانون «الأعراف»، كما أنها تعد القواعد المقابلة للقواعد المتبعة بصفة نهائية — القواعد

المنظمة لعمل الحكومة - بالإضافة إلى كونها أساس القانون الخاص والقانون الجنائي. وتتميز هذه القواعد «بالسلبية»، حيث إنها لا تفرض القيام بفعل معين، إنما تحرم بعض أنواع الأفعال بالنسبة للفرد فحسب، أو تحدد فقط إلى أى مدى أو درجة يمكن التصريح بأنواع من الأفعال، وتدع الحكم على فعل معين للقائم بهذا الفعل فى ضوء أهدافه الخاصة. ويستلزم القول بأن العدالة تقرر القانون لا العكس، نقداً لأيديولوجية المذهب الوضعى فى القانون، والذي يرى أن العدالة قد أوجدها القانون الوضعى فقط، وأنه لا توجد عدالة «مجردة» بل ثمة عدالة نسبية فحسب. ووفقاً للمفهوم السلبى للعدالة المتمثل فى قواعد السلوك العادل التى وجدت أصلاً لتحضى الملكية الخاصة، أو الملكيات المتعددة بصورة أكثر دقة، ويمكن اعتبار هذه الملكيات أساس نشأة النظام الموسع للتعاون البشرى أو اقتصاد السوق. ومن ثم تصبح الملكية أساساً للعدالة، فالرغبة فى المحافظة على هذا الملكيات أوجدت العدالة. ولا يمكن نسبة كلمة «اجتماعى» إلى العدالة، حيث إن الكلمة خلو من المعنى، أو بتعبير أدق يتم استخدامها بصورة فضفاضة لا تؤدى إلى معنى محدد. وباعتبار أن الملكيات المتعددة أساس العدالة. وبما أن العدالة تحفظ مجال الحرية الفردية (الائتقائى)، وبالتالي تصون الملكيات المتعددة ضد الانتهاك أو التعدى، ووفقاً لخلو كلمة «اجتماعى» من معنى محدد، فإن الحرية تعد انتفاءً للعدالة الاجتماعية. وعندما نكون بصدد تناول مفهوم العدالة فإنه لا يمكن إغفال اسم «جون رولز» كصاحب نظرية فى العدالة أحدثت دويماً على ساحة الفكر المعاصر، ولذا لزم عقد مقارنة بينه وبين هايك.

أولاً: مفهوم العدالة

(١) العدالة سمة مميزة للسلوك الإنساني.

يظل مفهوم العدالة دائماً مفردة أساسية من مفردات الفلسفة السياسية ولا يمكن بصورة أو بأخرى عدم الالتفات إليه باهتمام يليق به فهو ليس مجرد عرض نسقي لأفكار سياسية يمكن التفاوضى عنه عند مناقشتها. ويعد أول مقال نسقي في الفلسفة السياسية (جمهورية أفلاطون) بحثاً في طبيعة العدالة، وذلك من خلال تقديم حالة العدالة بصورة مثالية.

ويمكن تطبيق مفهوم العدالة على السلوك الإنساني إذ إنها ثابتة من خلال قواعد السلوك العادل. وتعد السمة الأساسية لهذه القواعد أنها مجردة، أى لا تتعلق بأغراض أو أهداف محددة.

وتحقق هذه القواعد حماية النظام التلقائي الذي يمكن الأفراد من السعي إلى تحقيق غاياتهم الخاصة بصورة مؤكدة فحسب. وقد جاء اختيار مصطلح «قواعد السلوك العادل» The Rules Of Just Conduct، لوصف تلك «القواعد المستقلة بصفة نهائية» End - Independent Rules التي تخدم بنية النظام التلقائي في مقابل «قواعد النظام التابعة بصفة نهائية»^(١) End - Dependent Rules Of Organization وتمثل قواعد

السلوك العادل صورة قانون الأعراف Common Law الذى يعد أساس القانون الخاص، القانون الجنائي . كما تجعل هذه القواعد، المجتمع المنفتح، Open Society أمراً ممكناً. وفي المقابل تشكل قواعد التنظيم التابعة بصفة نهائية شكل القانون العام، "PUBLIC LAW" الذى يحدد نظام عمل الحكومة. ويتم طرح قواعد السلوك العادل كقانون واجب إطاعة ضد مقولة: إن كل المصائل، ومن ضمنها مسألة العدالة يمكن تقريرها أو البت فيها عن طريق السلطة التشريعية Legislature باعتبار أن إدارة السلطة التشريعية هي التى تقرر ما هو عادل.

إن السلوك الإنساني عند «هايك» وحده ما يمكن تسميته سلوكاً عادلاً أو غير عادل. ويعنى ذلك أن كل فرد مسئول عما يأتيه من أفعال سواء أكان ذلك مسموحاً به أم لا. إنه يرى أن العدالة ليست مسئولة أو غير مرتبطة بنتائج الأفعال، إنما مرتبطة بالسلوك فحسب. من ومن ثم تفسر قواعد السلوك العادل كيفية تصرف الفرد أو سلوكه تجاه أمر يود فعله، «وقد أستمد هايك» تصوره عن ارتباط العدالة بالقانون من الفلسفة القانونية المحافظة «خاصة عند ديفيد هيوم»^(٢).

ولا يمكن تطبيق مصطلح عادل أو غير عادل على «ظرف» أو «حالة» أكثر من تطبيقه على القواعد التى تحكم الأفعال الإنسانية، فإن ذلك يعد خطأ مطلقاً. ويكون التساؤل: هل يمكن وصف حال فرد ما ولذ بعيب خلقى، أو فقد محبوبه بأن ذلك غير عادل؟ إن الطبيعة ليست عادلة أو غير عادلة. ويمكن نسبة الاستخدام الشائع لكلمة «العدالة» إلى العادة المتأصلة لدى الإنسان فى تفسيره للعالم الطبيعي بصورة تجسدية أو تشخيصية تفضى به إلى سوء أستمصال كلمتى: عادل وغير عادل.

وفى مقابل ذلك، يؤكد هانز كيلسن H. Kelsen أحد أنصار المذهب الوضعي فى القانون - على أن العدالة هي سمة مميزة لأمر من الأمور الفعلية - الواقعية - أكثر من كونها سمة مميزة لأفعال الإنسان. ويمكن أن تتحقق العدالة بصفة فطرية لا بصفة ضرورية، فطبيعة النظام (الاجتماعي) هي المنظمة للعلاقات المتبادلة بين الناس، وإذا تعد العدالة فضيلة إنسانية بصفة عرضية فحسب. ويكون الإنسان عادلاً إذا جاء سلوكه مطابقاً لمعايير النظم الاجتماعية المفترض عدالتها.. فالعدالة سعادة إجتماعية، إنها سعادة يصنعها النظام الاجتماعي^(٣).

لكن قواعد العدالة عند هايك، ليست نسبية كما هي عند «كيلسن». إن العدالة ليست بصورة واضحة لإرادة الأغلبية، توازن جماعات المصالح، بل هي قواعد مجردة أو قوانين عامة لا تشير إلى حالات معينة، ولا تتضمن الإشارة إلى أفراد بعينهم حسب المكانة أو الميزة الاجتماعية. إن ما يطرحه «كيلسن» يجعلنا نبحت دائماً عن نبحت دائماً عن الفاعل أو العامل المسئول عن كل ما يتعلق بنا. لكن ما من شيء يخضع للسيطرة الإنسانية يمكن أن يكون عادلاً. كما أن الرغبة في تحقيق العدالة ليست حجة صادقة بالضرورة على جعلنا خاضعين للسيطرة الإنسانية لأن هذا الأمر ذاته قد يكون غير عادل أو غير أخلاقي^(١)، ولاتفترض نظرية هايك عن القانون أو العدالة وجود نمط واحد من القانون (التشريع)، بل توجد نظم قانونية بوصفها نظم القواعد العامة التي توجد بصفة مستقلة عن السلطات التشريعية.

وقد خرجت تلك القواعد العامة إلى حيز الوجود من خلال عملية تطور تكيفت مع بيئتها بصورة مستقلة عن تدخل السلطة التشريعية. ويمكن وصف الواجب الأخلاقي أو القانوني لأمر من الأمور بأنه عادل في ظروف معينة. ويمكن توجيه الأفراد في ظل الظروف النادرة فحسب: الكوارث، المجاعات، المآسى، نحو غايات محددة بوصفها تحقق العدالة^(٢) لكن القواعد التي يحاول الناس عن طريقها تحديد أنواع الأفعال العادلة أو غير العادلة هي ذاتها قد تكون صحيحة أو خاطئة، والوسائل الأساسية لوصف قاعدة ما بأنها غير عادلة أو التي تصف نوع الأفعال العادلة هي غير عادلة. «والذي يعيننا في الواقع، عندما نقول على سبيل المثال: إن القاعدة التي نثبت أنها عادلة قد تكون غير عادلة عند التطبيق على حالة معينة. ومن ثم فهي قاعدة خاطئة طالما أنها لم تحدد بصورة كافية ما نعتبره عدلاً»^(٣)، وإن الصياغة اللغوية للقاعدة (العدالة) ليست تعبيراً كافياً عن أنها القاعدة التي يمكن أن نسترشد بها في حكمنا على فعل ما بأنه عادل. ويعد الفعل الإنساني غير عادل فحسب عندما يكون خرقاً لبعض القواعد العامة. وعندئذ تكون القضية: ما هي القواعد التي تجعل أشكال الملوك المؤكدة ملزمة؟

لا تقتصر كلمة «عادل» أو «غير عادل» على أفعال الأفراد - التلقائية - بل تنطبق أيضاً على أفعال النظام السياسي، باعتبار أن الحكومة غير المجتمع، فالأولى تعتمد

على النظام المقصود أو المتعمد أما الثاني فيقوم على النظام التلقائياً وأفعال الأفراد التلقائية ومن ثم يمكن القول بأن نظام المجتمع قد يتأثر بأفعال الحكومة متى كان تلقائياً، ولذا يصح إطلاق لفظ عادل أو غير عادل على تلك الأفعال، بينما لا يمكن إطلاق هذا المسمى على النتائج الخاصة بالعملية الاجتماعية، لأنها تنطق بأفعال غير متعمدة أو تلقائية.

«إن عدالة أو عدم عدالة المطالب للفردية هي التي تجعل الحكومة تقرر ما يجب على الفرد فعله في ضوء قواعد السلوك العادل وليس في ضوء النتائج الخاصة التي تنتج من تطبيقها على حالة فردية»^(٧)

ويؤكد «هايك» على أن تكون الحكومة عادلة في جميع أفعالها بصورة مؤكدة . ومن ثم يجب التزامها بالرأى العام الذي يقودها عبر القواعد التي يمكن إدراكها من قبل الأفراد، وبناء على ذلك، فإن الفرد يقوم بأفعاله وفقاً لما تحدد هذه القواعد سواء جاء فعله مطابقاً لها أم لا . وتمكن مهمة الحكومة في قدرتها على التأثير في أفعال الأفراد المختلفين لجعلها متطابقة مع قواعد السلوك العادل .

ولذا يكون من المهم عند صياغة القواعد القانونية ألا يكون لدينا القدرة على التنبؤ بما سيرجحه شخص معين، والذي سيخسر بتطبيقها عليه،^(٨) ويتضمن الحديث عن العدالة ذكر ما يجب أن يفعله فرد ما أو بعض الأفراد أو ما لا يجب أن يفعله لإصلاح أفعالهم . إن ما يجب فعله إدراك القواعد التي تحدد مجموعة الظروف التي يحدث فيها نوع معين من السلوك المطلوب أو المحرم^(٩) .

لا يعطى وجوه قاعدة معروفة بالضرورة أنه قد تم عرضها بالتفصيل، لكن يستلزم وجودها التمييز بين الأنواع المختلفة من السلوك التي يتعارف الناس على اعتبارها عادلة أو غير عادلة وتشير قواعد السلوك العادل إلى أفعال الأفراد الموثرة في الآخرين . ويصبح فعل كل فرد في ظل النظام التلقائي نتيجة لأفعال الأفراد الآخرين . وهكذا يستخدم «هايك» كلمة العدالة أحياناً في سياق «عدالة تبادلية» Commutative . لكن هذه الكلمة تبدو غير ملائمة لفهم العدالة كمفهوم يشير إلى ما يلتزم به الشخص في ظل القاعدة العامة، وكنقيض لعدالة التوزيع^(١٠) .

غير أن التبادلات بين الناس لم تقض إلى تضامنهم أو التفافهم جميعاً حول أهداف مشتركة بل كانت تأكيداً على فرديتهم وخصوصيتهم. «فقد ساعدت تلك الفرص الموسعة للتعامل مع الغرباء بشكل مفيد دون شك، على تعزيز الأنفصال الذي كان قد حدث يومئذ بالفعل بعيداً عن التضامن، والأهداف المشتركة والروح الجماعية للمجموعات الأصلية الصغيرة. وعلى أية حال فإن بعض الأفراد كانوا قد استحلوا فعلاً أو تحرروا من قيضة الجماعة الصغيرة والتزاماتها. ويدعوا، لا في نواطين جماعات أخرى فحسب بل في وضع أسس لشبكة من الاتصالات مع أعضاء مجموعات أخرى - شبكة شملت الأرض بأكملها في النهاية في مراحل ونشبت لا حصر لها»^(١١).

كانت للتبادلات الإنسانية إذن هي الضمان لحماية المجال الفردي الخاص من الانتهاك، أو الملكيات المتعددة بصفة خاصة. ويستلزم المجال الفردي المصان وجود الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة بتعبير أدق. وتقوم قواعد السلوك العادل بحماية حقوق هذه الملكية، أي ما وراء فكرة الملكية كمصالح مادية ليشمل الحرية الشخصية، حرية الانتقال من مكان إلى آخر.... إلخ.

وفي ظل هذا التصور تمتح قواعد السلوك العادل بعض محتواها (العادل) باعتبار أن مهمتها تحديد السلوك العادل، وغير العادل، ويمكن تلاقى السلوك غير العادل بمنع الفرد من التعدى على الملكية الخاصة المصانة من قبل أقرانه^(١٢) تعنى طبيعة النظام التلقائي بصورة موجزة تلك الطبيعة التي صنعتها إرادة الفرد، ومن ثم يمكن وصفها بأنها عادلة أو غير عادلة فحسب لكن القواعد الخاصة التي يتم تطبيقها في النظام التلقائي ليست عادلة أو غير عادلة، فهي غير مقصودة أو نتيجة متوقعة لفعل فرد ما. أن (أ) من البشر يملك كثيراً بينما (ب) لا يملك إلا قليلاً، فهذا لا يمكن أن يطبق عليه لفظ عادل أو غير عادل^(١٣) وبذلك يتم دحض مفهوم العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع فيما بعد.

(٢) علاقة العدالة بالقانون

يؤكد «هايك» على أن جميع قواعد السلوك العادل التي يمكن ملاحظتها في المجتمع بصورة واقعية لا تعنى بالضرورة القانون. كما أن جميع قواعد القانون لا

تتكون فحسب من قواعد السلوك العادل. إنه يضع إذن تفرقة بين ما يعنيه القانون ككل، وما تعنيه في الحقيقة قواعد السلوك العادل وتتضح هذه التفرقة بصورة أكبر، عندما يقرر أن القانون يتكون من قواعد السلوك العادل شديد الرسوخ والثبات بصفة خاصة، بل تصفى هذه القواعد على القانون اسماً مميزاً - قانون السلوك العادل - بتضمنه لها، وتجعله متميزاً بصورة واضحة عن القواعد الأخرى التي تسمى قانوناً. وعند القيام بتطوير هذه القواعد أو القانون، فإن سماته المميزة يمكن رؤيتها بوضوح. ولو أردنا حماية المجتمع الحر فإن جزءاً من القانون الذي يتضمن قواعد السلوك العادل أى القانون الجنائي والخاص بصفة أساسية - يجب أن يكون ثابتاً وراسخاً من أجل حماية المجتمع الحر، وأن يكون مطبقاً على مواطني هذا المجتمع، وأيضاً بالنسبة لنظم الحكومة^(١٤) ومن هذا المنطلق، فإن القانون ممثلاً في صورة قواعد السلوك العادل يعنى تحقق العدالة على النحو الأفضل. أنه يخدم العدالة فحسب، وليس مصالح معينة أو أهداف محددة لفرد أو حكومة. وفي المقابل فإن عدم تطبيق تلك القواعد يعد مسؤولاً عن التشويه المتنامي للحرية الفردية. وي طرح التساؤل المهم ما هو المطلوب من أجل تنظيم قاعدة السلوك العادل لتكون مؤهلة لحمل اسم القانون؟ حقاً يتردد الناس كثيراً قبل إعطاء اسم القانون لقاعدة السلوك العادل، حتى إذا تم إطاعتها دائماً من قبلهم حتى وإن اتسمت بالبعد عن الغرض أو الهوى. وهذا أمر لا يمكن إنكاره على أية حال، فذلك شأن القواعد التي يتم تنفيذها بصورة فعالة إلى حد كبير. ويندرج تحت هذا الأمر الإلزام الاجتماعي غير المتعمد، أو منع فرد من أفراد المجتمع من خرق قاعدة معينة. ولا توجد مبادئ تحرير ثابتة أو راسخة عند استعمال كلمة «قانون» لتلك الأنساق التي لا توجد بها قوانين منتظمة بصورة أساسية^(١٥) وللتغلب على هذه الصعوبات الماثلة في عدم الالتزام أو خرق القواعد القانونية، فإنه ينبغي وجود أتنقال تدريجي من حالة الأنساق التي لا تحوى قوانين منتظمة إلى ما يمكن اعتباره نسقاً قانونياً ناضجاً ومدرساً. ويجب أن يتم ذلك في النظم الموجودة بصورة متعمدة، والتي تعهد بتنفيذ وتعديل القانون الأساسى. ويمكن اعتبار أن القواعد التي تحكم تلك النظم هي بالطبع جزء من القانون العام، مثل الحكومة ذاتها التي تبسط سلطتها العليا على القواعد الأساسية للقانون، من أجل جعل تلك القواعد

أكثر فعالية لكن حتى نقيض القانون العام: القانون الخاص والقانون الجنائي criminal law يهدفان إلى تأسيس وتطبيق السلوك العادل. ولا يعنى ذلك أن كل واحدة من تلك القواعد المنفصلة عن بعضها البعض هي بذاتها قاعدة للسلوك العادل، بل إن نسق هذه القواعد ككل يخدم تحديد قواعد السلوك العادل^(١٦) إلى حالات أو قضايا مؤكدة من الأمور. ويكون من الملائم غالباً تحديدها لتلك الحالات المؤكدة عن طريق القواعد المتفرقة بداخل النسق بتلك الحالات.

ويمكن البرهنة على أنه سواء أكان القانون أم لم يكن نسقاً من القواعد فإن هذه المسألة تتعلق بطم المصطلحات. وإذا فهمنا نسق القواعد كمجموعة من القواعد المفصلة الواضحة، فإن هذا الأمر لا يشكل بصورة مؤكدة القانون ككل^(١٧) تطرح وهذه العبارة قضية مهمة تتعلق بالنظر إلى القانون باعتباره مكوناً كلياً من نسق القواعد، أم أنه يمكن التعامل مع كل قاعدة بصورة منفردة. وبالنسبة لهايك فإن القانون أو قواعد السلوك العادل تشكل نسقاً كلياً، ولا يمكن التعامل مع كل قاعدة من تلك القواعد بمعزل عن الأخرى، مع الأخذ في الاعتبار تحديد وظائف تلك القواعد بصورة واضحة ومفصلة. وتتحدد وظائف قواعد السلوك العادل بصورتها المفصلة الواضحة في أهم المجالات عند هايك وهو مجال الملكية الخاصة أو ما يعتبرها الملكيات المتعددة كما أخذها من هـ. س. مين H.C. man وسوف تكون الملكيات الفردية The individual do mains التي تحميها قواعد السلوك العادل الحكم الواضح المرة بعد الأخرى على تلك القواعد. إذ أن طابع هذه الملكيات يستدعى الانتقال، والفقدان، ومن ثم فإنه من المفيد عرض وظائف تلك القواعد التي تحمي وحدها هذه الملكيات، وذلك بالإشارة إلى قواعد السلوك العادل^(١٨).

وتكمن وظائف قواعد السلوك العادل بالنسبة للملكية في عرضها لشروط الملكية المكسبة، وانتقالها، وعقود الملكية الصحيحة أو حقوق اعتبارها وفقدها. أنها تخدم تحديد الشروط التي يضمنها القانون للحفاظ على قواعد السلوك العادل التي يمكن تنفيذها بهذا الصدد. ولا يكون لحالات الملكية الخاصة Private Ownership معنى إلا من خلال قواعد السلوك العادل. وإذا أمعنا قواعد السلوك العادل التي تشير إلى الملكية. فإنه لا شيء يبقى بعدها^(١٩).

ويطرح من خلال قواعد السلوك العادل تساؤل مهم: كيف ينتج عن عملية الاتساع التدريجي لهذه القواعد بالنسبة لمن يشارك في وضعها ولا يعلم عنها شيئاً نفس الأهداف أو الغايات الخاصة؟ يعود تحقق نفس الأهداف أو الغايات الخاصة إلى الشكل المجرد لهذه القواعد، لكنه للمعنى الصريح المجرد الذي يمكن استخدامه في المنطق. وكما تعلمنا الخبرة أن لكل فرد بصمة مختلفة فإن تلك القاعدة تعد خاصة بالنسبة للفرد، أي أن لها شكلاً خاصاً عنده، ولذا يمكن تطبيقها عليه في الواقع متى تم التحقق من ملائمتها له، ولتؤدي هذه الأشكال الخاصة في نهاية الأمر، ورغم اختلافها من فرد لآخر - إلا أن محتواها يلائم كل فرد - إلى تطبيقها بصورة فعالة. وما يقصد «هايك» - بمصطلح مجرد يعود إلى المعنى الذي ورد في الصياغة الكلاسيكية للقانون^(٢٠)، أي إمكان تطبيق القاعدة على عدد مجهول من الحالات في المستقبل.

ولعل مقصد «هايك» أيضاً بالإضافة إلى كون القواعد مجردة أنها تنقسم بالتعميم، وهي إحدى السمات الأساسية لقواعد السلوك العادل بالإضافة إلى التوكيد والمساواة.

وقد وجدت النظرية القانونية أنه من الضروري الاعتراف صراحة بجهالتنا المحتملة بظروف معينة، مع الأمل في الاستفادة مما تعلمناه سابقاً، وترتبط الإشارة إلى عدد مجهول من الحالات في المستقبل وعلى نحو دقيق بخصائص أخرى مؤكدة لتلك القواعد التي تم إقرارها من خلال عملية التعميم^(٢١). والمقصد من تلك الخصائص المؤكدة أن تلك القواعد جميعها سلبية في الغالب، أي أنها تحرّم التمتع بممارسة أنواع معينة من الأفعال، وتقوم بذلك لمن أجل حماية الممتلكات الفردية المتعددة والمؤكدة، في إطار يجعل كل فرد حراً في فعل ما يختاره من أفعال غير محرمة. ويحدد حكم قاعدة العدالة مجال الحرية الفردية، في إطار الحدود المنسجمة مع الرفاهية العامة للمجس البشرى^(٢٢) ويمكن التحقق من هذه القواعد عن طريق تطبيق اختيار «التعميم» Universalization، مع إدراك أن السمات المميزة أو الخصائص الضرورية لقواعد السلوك العادل تحدد الأساس للنظام اللغائي، على

* ورد هذا التعبير عند وليم بيلي في W. Paley للقرن الثامن عشر في كتابه «مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية»، عام ١٧٨٥م، كما ورد حديثاً عند س.ن. ألن C.K.A.I- في كتابه «صياغة القانون» عام ١٩٥٨.

العكس من قواعد التنظيم المتبعة التي تصنع القانون العام. وتظل الممارسة العملية لكل قواعد السلوك العادل سلبية بمعنى أنها لا تفرض بطبيعة الأمر واجبات معينة على أى إنسان، ما لم يتحمل بذاته مثل هذه الواجبات عند قيامه بأفعاله الخاصة. وتتميز هذه القواعد بسمه «العادلة» التي التي تتضمن المرة تلو الأخرى، غير أنه من النادرة أن يتم التحقق منها بصورة نسقية دائماً. وتوجد بعض الحالات الاستثنائية التي يرى فيها الفرد نفسه غير خاضع لإرادته في ظل قواعد السلوك العادل، وتكمن معظم هذه الحالات في المجتمعات المنطقية، حيث يتوجب على الفرد وفقاً لظروف معينة أن يتحمل واجبات محددة تجاه أقرانه في هذه المجتمعات ويتجه التشريع الحديث في بعض الأقطار إلى فرض قوانين «وضعية» ملزمة للفرد من أجل حماية حياة الفرد من سطوة الآخر. وقد يحدث أن توجد تطورات بعيدة المدى بالنسبة لهذا التوجه، لكن من المحتمل أن تكون محددة بسبب الصعوبة العظيمة في وضع حدود لهذه التطورات، عن طريق قاعدة عامة تحدد مثل هذه القوانين^(٢٢) ويجب إدراك أن قواعد السلوك العادل التي تحتاج في الحقيقة إلى «التدخل الوضعي»، أى فرض قوانين ملزمة للفرد بالقيام بفعل محدد، تبقى في النادر قواعد مستثناة. ويتم إقرارها في الحالات التي يتصارع فيها الأفراد بصورة مؤقتة في المجتمع المنفلق. ويساعد الالتزام العام بهذه القواعد، بل يؤكد قواعداً أخرى يمكن وصفها بأنها سمة معيزة للمجتمع القبلي، خاصة الجماعة ذات القرى Kinship^(٢٣).

وتعد قواعد السلوك العادل أو القواعد المستقلة بصفة نهائية end independent rules قواعد غير محددة باتباع أغراض خاصة مقصودة. ولا يمكن أبداً أن تفرض القيام بفعل معين، لكن تحدد فقط إلى مدى أو درجة يمكن التصريح بأنواع من الأفعال، وتدع الحكم على فعل معين للقائم بهذا الفعل في ضوء أهدافه. ويتيح هذا الأمر الفرصة لانشاء قواعد تحرم القيام بأفعال معينة تجاه الآخرين، والتي من المحتمل أن تلحق الضرر بهم ويتمثل هذا بصورة فعالة في قواعد الملكية الخاصة. ولا تحرم قواعد السلوك العادل صراحة كل الأفعال التي قد تسبب الضرر للآخرين، نشترى أو لا نشترى من، نخدم أو لا نخدم هذا أو ذاك. إنها جزء أصيل من حريتنا. لكن إذا قررنا ألا نشترى من هذا أو لا نخدم ذاك فإن ذلك يعود إلى الضرر الذي قد يلحق

بعادتنا أو خدماتنا أى عدم فرض شئ علينا فقد تحرم شجرة فى حديقتنا، أو واجهة منزلنا جارنا من قيمة عاطفية أو شعورية بالنسبة له، لكن ليست كل مصالح الأفراد ذات أهمية عظمى، غير أن مايمكن تسميته بالتوقعات المشروعة - legitimate expectations - يتم تحديده من خلال قواعد السلوك العادل، والتي تضعها قواعد أى قانون فى المقام الأول أحياناً^(٢٤) ويجب التمييز فى ظل تطبيق قواعد السلوك العادل بين التوقعات المشروعة وغير المشروعة بالنسبة للأفراد. أما الأولى فهي مجال عمل قواعد السلوك العادل حيث يمارس الأفراد حرياتهم فى توقع الحكم على قضية معينة، ويأتى هذا الحكم وفقاً لما هو متعارف عليه فى مثل هذه القضية بينما فى الثانية يمارس الأفراد حرياتهم الشخصية، وليس لأحد يفرض عليهم - مهما كان قدر الضرر الناتج عن ذلك- الالتزام بأمر معين. وتكون التوقعات المعقولة فى أغلبها بصفة عامة نتاج القانون، بالإضافة إلى كونها أساس نقد القانون الوضعى، وهكذا فإن أساس القانون يظل فى عملية سيروية لا تنقطع^(٢٥).

تتيح توقعات الأفراد الفرصة لتطور قواعد السلوك العادل، كما أنها السبيل الوحيد لتعديل نصوص القانون الوضعى من خلال إجماعهم على توقع حكم معين بصدد قضية ما، لكن قد يأتى هذا الحكم مخلفاً لتوقعاتهم، ومن ثم يبغي تعديل القاعدة القانونية، باعتبار أن الهدف من القانون فى نهاية الأمر حماية حرياتهم، بالمحافظة على ممتلكاتهم الخاصة. وهكذا تقوم قواعد السلوك العادل بحماية الممتلكات (الخاصة) المتعددة، ليس بتخصيص أشياء محددة لأفراد معينين بشكل مباشر، لكن تجعل من الممكن التحقق من وقائع أشياء معينة تتعلق بالأفراد أو تخصهم. ويجب أن يكون ذلك واضحاً فى كل الأوقات. وقد قامت أعمال ديفيد هيوم وامانويل كانها برمتها على أساس الافتراض الخاطئ بأن القانون يتيح لكل شخص مجموعة من الحريات على حده، ويفرض على كل شخص مجموعة من القيود المنفردة بصورة كلية مع الأخذ فى الاعتبار... أن الأفعال التى تشمل استخدام الفرد للأشياء التى يمتلكها، فإن القانون عندئذ يفضل على فرد آخر^(٢٦).

يغل هذا التفسير تماماً الهدف من قواعد السلوك العادل. إن ما تقرره هذه القواعد فى الواقع، إنه فى ظل الأفعال المصرح بها تدع للأفراد حرية إيجاد الطريقة المناسبة

لحماية ملكيتهم الخاصة، أو بالمعنى القانوني، لا تفرض هذه القواعد قوانين على أفراد بعضهم لكنها تضع شروط القوانين الملائمة أو المناسبة لهم وتعتمد الملكية الخاصة لكل فرد جزئياً على أفعاله، وعلى وقائع سيطرته على هذه الملكية بصورة جزئية. وتنتج لكل فرد أن يستنتج من هذه الوقائع حدود الملكية المصانة، التي نجح مع الآخرين في وضعها لأنفسهم^(٢٧).

وتعتمد نتائج تطبيق قواعد السلوك العادل دائماً على الظروف القطعية - الواقعية - التي لا تتقيد بتلك القواعد. كما أنه ليس بوسع أحد تحديد عدالة تطبيق قاعدة معينة وفقاً لنتيجتها التي تحدث في حالة معينة، وهذا ما طرحه «لوك» في حديثة حول عدالة المنافسة: «إن العدالة كامنة في طريقة أو أسلوب المنافسة لانتيجتها^(٢٨) وبعد من الحقيقي بصفة عامة صحة المفهوم الليبرالي للعدالة أو ما يمكن أن تحققه في ظل النظام التلقائي. إن العدالة غير مرتبطة بالنتائج غير المقصودة للنظام التلقائي الذي لم يتعمده أحد. إن مهمة العدالة ليست اختيار توزيعات محددة للأشياء المرغوبة بوصفها مبادي عادلة، فهذه المهمة منبوذة، كما أنها خطأ من حيث المبدأ، وتصبح في كل الأحوال غير قادرة على إعطاء إجابة محددة»^(٢٩).

وتعد وظيفة قواعد السلوك العادل الحقيقية منع تصارع المصالح وتيسير التعاون، باستبعاد الأسباب غير المؤكدة لهذا التصارع. وتهدف إلى تمكين كل فرد من أداء فعله وفقاً لخططه وقراراته الخاصة، كما أنها تصميه ضد تدخل الآخرين، وتمكنه من التعامل مع تلك الوسائل المتاحة للأفعال كما في ذهنه، لكن في المقابل لاتضمن نجاحه في الوقائع المادية فقط، ولا أيضاً اعتماده على أفعال الآخرين كما يتوقعها.

(٣) القيمة السلبية لقواعد السلوك العادل

تختلف قواعد السلوك العادل المرتبطة بصفة نهائية بالمجتمع القبلي، حيث تكون هذه القواعد في بعض الحالات الاستثنائية - خاصة عند حدوث تصارع بين أفراد هذا المجتمع قواعد ملزمة للفرد، وذلك لمنع التعدي على حقوق الغير، عن تلك القواعد المرتبطة بحكم المجتمع للمنتفع، فهذه القواعد ليست تابعة بصفة نهائية، كما أنها

غير ملزمة للفرد ومن ثم يجب أن تستمر في تقديمها المستقل عن أى أهداف ملموسة قد تضعها إدارة المشرع، ويتقرر هذا باختبار تجريدها وسليتها شكل تدريجي، ولذلك فالمشرع الذى يضع قواعد من أجل المجتمع العظيم يجب أن يخضعها لاختبار «التصميم، universalization عندما يرغب فى تطبيقها على هذا المجتمع»^(٣٠).

إن مفهوم العدالة هو مبدأ معاملة جميع الأفراد فى ظل نفس القواعد، ولذا فإن اختبار التصميم يعد وسيلة صحيحة لتحقيق العدالة. وتنشأ هذه القواعد (العادلة) بصورة تدريجية عبر مجموعة من العمليات، تكون بمثابة المرشد للمنحى التقدمى لأى مجتمع منفتح، أو ذلك المجتمع الذى يتكون من الأفراد الأحرار المتساوين أمام القانون. ويمكن القول إن هذه الأفعال الفردية المحكومة بقواعد السلوك العادل ليست محكومة بنتائج معينة، بل إنها الخطوة الأولى التى تجعل من المجتمع المنفتح أمراً ممكناً.

وترتبط نظرية القانون عند هايك بنظريته عن المعرفة عندما يرى أن التدبير الإنسانى الخاطئ هو نتيجة لجهل كل فرد بوقائع معينة وتحدد هذه الوقائع النظام الملموس للمجتمع العظيم. إن العدالة ليست تأكيداً على توازن المصالح الخاصة، بالرهان على حالة معينة، أو حتى مصالح طبقات معينة، كما أت هدفها ليس الحديث عن حالة معينة من الأمور يمكن اعتبارها عادلة، السلوك العادل بنتائج فعل معين يعبر عنها فى الواقع إذ إن مراعاة هذه القواعد - قواعد غير العادلة، تسفر غالباً عن نتائج غير متعمدة، حتى لو كانت هذه القواعد غير عادلة، ومن هنا تطلب حماية النظام التلقائى دائماً تغيير هذه القواعد غير العادلة، طالما أنها محددة من قبل الإرادة الإنسانية. ويجب التأكيد على أنه فى مجتمع الأشخاص ذوى المعرفة الشاملة أو الكلية omniscient لا يوجد مكان لمفهوم العدالة^(٣١).

ويتضمن هذا التصور الخيالى للمعرفة الكلية كأمر مسلم به أن كل فعل سيكون محكوماً عندئذ بنتائج المعروفة سلفاً، لكن العدالة ملائمة للجهل الإنسانى السائد بوقائع معينة، والذى لا يمكن الخلاص منه كلية عن طريق التقدم العلمى. وينسب هذا الجهل إلى افتقار الإنسان لمعرفة التسلسل العام لأهمية أهداف معينة لأفراد مختلفين. ويقوم نظام المجتمع العظيم بتحقيق تلك الأهداف عن طريق مراعاة القواعد المستقلة

بصفة نهائية التى تتسم بالتجريد أو قواعد السلوك العادل، ولكى تستمر هذه القواعد فى تطويرها لتصبح قواعد عامة - سلبية عادة - لابد من إجراء اختيار سلبى لها، والذي يتيح الفرصة لإعادة صياغة أو إصلاح تلك القواعد باستبعاد كل الإشارات إلى وقائع أو نتائج معينة والتي لا يمكن معرفتها. إن القواعد المستقلة بصفة نهائية وحدها من يستطيع اجتياز هذا الاختبار، ويفردها يمكن أن تشير إلى الوقائع التى من خلالها يتم إطاعة هذه القواعد التى يمكن معرفتها أو التحقق منها بصورة مسبقة ويتم تحديد قواعد السلوك العادل لإيرادة أو مصلحة أو هدف معين، لكن بتطورها عبر الجهد المتواصل فى تحقيق إتساق نسق القواعد المتوارثة - الأصلية - inherited عن كل جيل (٣٢) ولكى يستوعب المشرع نسق هذه القواعد التى جعلت المجتمع المنفتح أمراً ممكناً يجب أن تخضع هذه القواعد للاختبار السلبى ويجب أن يستمر التطبيق المتواصل لهذا الاختبار - التعميم - ويجب أيضاً التمسك بالتطبيق الكلى أو الشامل لهذه القواعد، السعى أيضاً إلى تعديل وتدعيم القواعد المطبقة بالفعل، وذلك باستبعاد كل ما يحدث من تعارض فيما بينها عن طريق إقرار مبادئ راسخة للعدالة يمكن قبولها عامة وبينما لايساعدنا هذا الاختبار فى إدراك السبب الحقيقى وراء هذه القواعد برمتها، فإنه يمنحنا القدرة على الاختيار، والتعديل فى بنية أو شكل القواعد. ويعود هذا الأمر إلى أنه غير مرتبط بالنسق الأساسى لهذه القواعد التى استمد وجرده من تطويرها. وقد يكون أحد أنساق هذه القواعد أكثر فاعلية إلى حد كبير من جميع الأنساق فى إنتاج نظام شامل من أجل المجتمع العظيم. والذي يعد بدوره نتيجة للميزات المستجدة فى توجهات التغيرات التى تلحق بهذه القواعد. وقد تستدعى الحاجات الضرورية لأفراد المجتمع الإنسانى ظهور قواعد مستقلة عن بعضها البعض فى أوقات وأماكن كثيرة مختلفة للنوع نفسه من الأنساق، مثل التى قامت عليها أسس الملكية الخاصة، والتعاقد بين الأفراد (٣٣). ومهما كانت نشأة المجتمع العظيم، فإنه لم يكن ممكناً إلا بواسطة نسق قواعد السلوك العادل التى تضمن ما يطلق عليه ديفيد هيلم القوانين الثلاثة الأساسية فى الطبيعة: ثبات الملكية، وانتقالها بالتراسى، والوفاء بالوعود. إنها المحتوى الأساسى للقانون الخاص فى كل الأنساق المعاصرة: حرية التعاقد، عدم إنتهاك حرمة الملكية الخاصة، حق تعويض الآخر عند افتراء خطأ

بحقه (٣٤). وسيوجد دائماً من يعهد إليهم بمهمة التفسير المفصل والواضح لهذه القواعد وتطوير بنيتها الموجودة بالفعل، حلاً لمشاكل معينة تتعلق بقواعد السلوك العادل، وسيقومون بهذا الأمر دون أن يفرض أحد عليهم ما سوف يطرحونه من حلول. ويجب اعتبار هذه القواعد، لأنها تمثل البراعة الإنسانية في إيجاد الصياغات، والأشكال المقننة التي تمنحنا فرصة العمل المناسب وفقاً لها. إن نجاح هذه القواعد قد أتاح مجالاً واسعاً للوثوق بها، بل والأحفاظ بهذه الثقة التي تستحقها. وقد استمدت هذه القواعد سلطتها من قدرتها على تحقيق النتيجة المرجوة، من خلال نظام مقبول، واكتشاف ما يمكن اعتباره عدلاً. ويجب التنبيه على حقيقة مؤكدة: إن سلطة هذه القواعد مستمدة من افتراض قدرتها على إيجاد العدالة لاصنعها. ومن ثم تصير مهمة تطوير نسق القانون أو قواعد السلوك العادل مهمة فكرية لا تخلو من صعوبة عظيمة. إنها المهمة التي بوسعها تحقيق إصلاح أقل وأكثر بصورة ناجحة. لكن ليس من الطبيعي ترك مهمة إصلاحها وفقاً لإرادة متبعيها، بل إنها أشبه ما تكون بمهمة البحث عن الحقيقة، أكثر من كونها بناء صرح جديد. أي أن القاعدة التي يمكن تطبيقها بصفة عامة يجب أن تسرفق أي رغبة معينة، مع ضرورة نبذ بعض القواعد المقبولة في ضوء المبادئ الأكثر عمومية. ومن الجائز أن يسفر الشعور بالعدالة عن خطأ برغم رضا المشاعر الذاتية للإنسان عن قاعدة ما بوصفها قاعدة عادلة، لكن لا بد من تحرر ذلك بتطبيق معيار التعميم. ولا يستثنى من ذلك إمكانية اكتشاف هذا الأمر متأخراً. وإذا لم نتأكد من ذلك بأنفسنا فإنه يجب ألا نأمل في تطبيق هذه القاعدة (٣٥).

وقد تكون مرغمين على تغيير إحدى القواعد في المستقبل، وهذا ما يؤكد الصراع بين الشعور الفطري بالعدالة وتلك القواعد التي يجب الحفاظ عليها.

ومن ثم يجب علينا دائماً تصحيح وجهات نظرنا بشأن هذه القواعد. ويمكن وضع ذلك في الاعتبار عند تغيير القواعد المعروفة، والضرورية من أجل حماية النظام التلقائي للأفعال الإنسانية، ويشترط أن تكون قواعد السلوك العادل هي نفسها المطبقة على جميع الأفراد - شرط المساواة (٣٦) - وسنرى عندئذ أن النتائج التي تبدو غير عادلة غالباً قد تكون عادلة، بمعنى أنها نتائج ضرورية للأفعال العادلة لكل من

تخصهم هذه الأفعال، إن التعريف السائد للمساواة هو أن القانون ينبغي تنفيذه بصورة متساوية في كل الظروف العامة^(٣٧) ويجب أن يكون النظام المجرد - نظام قواعد السلوك العادل - الذى نعيشه، والذى ندين له بمعظم مميزات الحضارة الملاذ الأخير لفكرنا لا إدراك الحسى البدائى، ويجب أن يرشدنا إلى ما هو خير. والمقصود من الإدراك الحسى البدائى أن وجهات النظر الأخلاقية الحالية، مازالت تحيا فى أطوارها الإنسانية - البدائية - الأولى، من تطور المجتمعات الإنسانية، حيث الحرية بلا رادع، أو قانون، باعتبار القانون انتهاكاً لحرية الإنسان - وجهة المذهب العقلانى الاستدلالي - وتمثل وجهة النظر هذه دحضاً لأفكار المذهب العقلانى، خاصة عند «روسو» الذى اعتبر حرية الإنسان الهمجى أو البدائى هو الصورة المثلى للحرية الإنسانية. وقد جاء اختبار التعميم (السلبى) من منطلق أنه لا يوجد معيار وضعى للعدالة. ويكشف المعيار السلبى عما هو غير عادل. ويعنى هذا الاختيار أو المعيار، إنه برغم النضال فى سبيل استبعاد ما هو غير عادل، فإن ذلك لا يعد أساساً كافياً من أجل بناء نسق جديد للقانون برمته.، ولئن يعد ذلك مرشداً كافياً لتطوير بنية القانون الموجودة بالفعل. من أجل صياغة أو وضع بنية أكثر عدلاً. وتعد معظم الجهود المبذولة فى اتجاه تطوير بنية قواعد السلوك العادل أمراً مقبولاً لدى أفراد المجتمع، ومن ثم تكون ذات «وجود مجرد شرعيتها لدى الذوات الإنسانية». وتستمد شرعيتها من أفراد المجتمع الذين يقبلون معظم قواعدها الأخرى - الموجودة بالفعل - ومن هنا يكون ما هو غير عادل محل الاختبار. وقد يكون اختبار انعدام العدالة كافياً لاخبارنا بما يجب أن يكون عليه توجهنا لتطوير النسق الأساسى للقانون، وإن كان ذلك ليس كافياً لتمكيننا من بناء نسق جديد للقانون برمته^(٣٨) كما يجب التنبيه هنا على أن هذا الاختبار وحده - التعميم - هو الاختبار السلبى الذى يتطابق مع تطوير النسق الأساسى للقانون. وعلى العكس من ذلك جاء استعمال «كانط» لمبدأ الأمر الأخلاقى المطلق كم منطقة كافية للاستدلال على نسق القواعد الأخلاقية برمته، ومن ثم ترتبط به فلسفته عن القانون. لقد كان «كانط» واعياً تماماً بأن الأمر الأخلاقى المطلق شرط ضرورى فحسب لكنه ليس شرطاً كافياً لتحقيق العدالة أو ما يسميه «هايك» الاختبار السلبى لإنعدام العدالة الذى يمكننا بصورة تدريجية من استبعاد ما هو غير عادل. لكن من المحتمل أن كانط فى افتراضه لمبدأ

الأمر الأخلاقي المطلق لم يفترض تطبيقه بعد ذلك على القانون. وربما وجد أساس هذا المفهوم في معالجة «هيوم» لحكم القانون، وعندئذ طبقه على الأخلاق. وبينما يعد هذا الأمر معالجة ممتازة لتطوير الفكرة المثالية عن حكم القانون بتأكيدهما على طابع قواعد القانون المستقلة بصفة نهائية لكن محالة (كلمة غير مقرونة) جعل القانون الأمر الأخلاقي المطلق - اختباراً للعدالة ليتم تطبيقه على بنية القواعد كمقدمة منطقية يمكن الاستدلال منها على نق القواعد الأخلاقية برمته، كانت محاولة فاشلة من وجهة نظر «هايك»، الذي طرح الاختيار السلبي للعدالة أو معيار التعميم كوسيلة لإدراك ما هو غير عادل فحسب. ويحاول «هايك» المطابقة بين القواعد العامة للسلوك العادل، وقوانين الطبيعة، إذ إن كليهما تلقائى غير منبثق عن إرادة فرد أو سلطة معينة. ومن ثم توجد مشابهة دقيقة بين معالجة قواعد العدالة كموضوع للاختبار السلبي، بين التطور الحديث فى فلسفة العلم على يد «كارل» بوبر K. popper بصفة خاصة (٣٦) وما يقصده «هايك» على وجه الخصوص هما كتابا «بوبر» «المجتمع المفتوح واعدائوه» «وحدوس وتقييدات»، للذان أتم فيهما قوانين الطبيعة كقوانين يمكن اختبار كذبها بالجهود المتواصلة للكشف عن هذا الكذب عن طريق معيار القابلية للتكذيب - falsifiability. ويعد هذا الاختبار الوسيلة الدائمة للكشف عن صدق أو كذب هذه القوانين. ويبرهن هذا الاختبار على الاتساق الداخلى لنسق القانون ككل. ومن ثم يوجد تشابه كبير بين الاختبار السلبي لقواعد العدالة، وما لحاقه بفلسفة العلم من تطور حديث. ولا يعد السعى إلى الحقيقة أو العدالة بواسطة الاستبعاد المستمر لما هو كاذب أو غير عادل قدرتنا على الوصول إلى الحقيقة أو العدالة النهائية بصورة مطلقة. إن الاعتقاد المتناقض مع الاختبار السلبي لقواعد العدالة الذى يمثل ضرورة أن يكون هناك معيار وصفى للعدالة يمثل وجهة نظر تاريخية. فقد نجح المذهب الوصفى فى القانون legal positivism فى إثبات أنه يوجد فى معيار «وصفى»، ومن ثم يعد المذهب الوصفى فى القانون المسئول بصورة كبيرة عن حالة اليأس من إيجاد أى معيار موضوعى للعدالة (٤٠). وقد نتج عن حالة اليأس هذه استحالة طرح كل المسائل المتعلقة بالعدالة. وتقضى النتيجة التى توصل إليها المذهب الوصفى فى القانون افتراضاً خاطئاً بأن معيار العدالة الموضوعى يجب أن يكون معياراً «وصفياً» يتم استنباطه من مقدمات

منطقية للنسق الكلى لقواعد السلوك العادل. وفي المقابل فإن اختبار العدالة السلبى يجب أن يمكننا من بناء نسق كلى لقواعد جديدة. ويعنى ذلك مواصلة تطبيق الاختبار السلبى لانتدام العدالة على أجزاء النسق الأصيلة، للوصول إلى حالة من القبول العام للجزء الأعظم من قواعد هذا النسق. ويتنافى قبول وجهة نظر المذهب الوضعى فى القانون، مع التأكيد على أن تطور قواعد السلوك العادل على المدى البعيد ليس موضوعاً لإرادة مستبدة، إنما يمكن نسبته إلى احتياج ذاتى، وأنه يمكن إيجاد حلول لمسائل العدالة التى لم تحسم بعد، بدون إصدار قانون استبدادى. ويبقى دائماً أمل فى تحقيق العدالة بتطوير نسق القانون القائم بالفعل بطريقة معينة، بل وإثبات قدرة الإنسان على تبديل قواعد معينة بطريقة محدودة، باستبعاد القواعد غير العادلة.

٤ - نقد أيديولوجية المذهب الوضعى فى القانون

أفضى المناخ الفلسفى السائد فى القرن التاسع عشر إلى اتجاه الفكر القانونى نحو المذهب الوضعى فى القانون وقد عزز هذا التوجه فى فرنسا قيام نابليون بتقنين القانون ومن ثم انحصرت وظيفة رجل القانون فى تفسير النصوص القائمة آنذاك التى كانت بمثابة الحكمة ذاتها. وقد جاء المذهب نتاجاً لعدة عوامل أهمها تألق المذهب الوضعى الفلسفى الذى أبان كيف أن تقدم العلوم هو السبيل لفاعليات الفكر الإنسانى. وقد جاءت التشريعات الوضعية أحياناً تحتل مكانها فى مجالى الزمان والمكان، ومن الممكن بالتالى القيام بدراستها بشكل مجد ومفيد^(٤١).

ويرى المذهب الوضعى فى القانون إنه لا يوجد مفهوم عقلانى للعدالة خارج القانون الوضعى. إن العدالة أو جدها القانون الوضعى فقط. ولا توجد عدالة مجردة، وتدعو ككل قضايا العدالة لإقامة القانون الوضعى بواسطة معيار الأخلاقية الخارجى، باعتبارها موضوعاً أصيلاً وميتافيزيقياً. ومن ثم تكون العدالة مفهوماً نسبياً. وإذا نحينا جانباً نشأة هذا المذهب، وعوامل تألقه، واعتباره أحد القوى الرئيسية التى ساهمت فى إصفاة مفهوم خاص على العدالة، فإننا سجد تضارب الآراء حول معنى أو مصطلح:

المذهب الوضعي في القانون. فقد تم استخدام هذا المصطلح الشائع بمعاني مختلفة متعددة^(٤٢). إن استخدام مصطلح وضعي صار سمة للقانون المشتق من الأصل اللاتيني لكلمة *positus* بمعنى «الموضوع، أو التعبير اليوناني *thesi* الذي يصف خلق الإرادة الإنسانية المتعمد، والذي يتناقض مع ما تبذعه الطبيعة^(٤٣)». ويتمثل المذهب الوضعي في القانون بصورته المعاصرة عدد فلاسفة البراجماتية، وبصفة خاصة عند وليم جيمس، جون ديوي. ويعبر «جيمس» عن ذلك بمقولته «إن الحقيقة بإيجاز هي منفعتنا الذاتية فحسب، كما أن الصواب هو ما نسلكه بالضبط»^(٤٤). وأيضاً عند فللفريدو باريتو^(*) في مقولته «عندما يقول شخص ما بأن هذا الشيء غير عادل فإن ما يعنيه هو كون هذا الشيء مثيراً لاحتساسات الكراهية عنده، كما تدعم إحساساته في هذه الحالة للتوازن الاجتماعي الذي اعتاده»^(٤٥). ويرى «هايك» أن هؤلاء جميعاً ليسوا ليبراليين بالمعنى الأصلي للكلمة، رغم أن وجهات نظرهم أصبحت أساساً لليبرالية الزائفة *liberalism* التي انتشرت كذباً في الجيل الأخير هذا الأسم. وعند إجراء فحص لمصطلح «القانون الوضعي» فإنه سيتضح أن وضعه قد تم بصورة متعمدة، وذلك لأن القانون الفعلي - الواقعي - والذي يتم تطبيقه هو الذي زود المذهب الوضعي في القانون بجوهره الأصل، عن طريق تأكده الأخرى، والتي يقوم عليها هذا المذهب. إن التأكيد على الخلق المتعمد لجميع القوانين عن طريق الإرادة الإنسانية يظل أمراً واضحاً منذ بداية التاريخ الحديث للمذهب الوضعي في القانون عند توماس هوبز في تأكيدات على أن القانون هو ما تصدره السلطة التشريعية. لكن تفويض سلطة معينة بصياغة القانون أو وضعه لا يعني تفويضها بوضع القواعد التي تكون غير ديمقراطية أو غير ملائمة من الناحية السياسية، بل يعنى هذا التفويض سلطة تنفيذ القانون. ويشبه ذلك عمل السلطة التشريعية، ولذا يجب أن يكون مقبولاً بلاريب من الهيئات التشريعية^(٤٦). ويعد تعبير «جيري مي بنتام» هو التعبير الأكثر دلالة على هذا عندما يؤكد على أن بنية القانون برمتها يمكن تصنيفها إلى فرعين:

(*) فللفريدو باريتو (١٨٤٨ - ١٩٢٣) فيلسوف، وعالم اجتماع، واقتصادي إيطالي، يعد أحد مؤسسي علم الأجماع الحديث.

التدابير الموضوعية بأيدي رجال مقبولين بصورة عامة، كأصحاب السلطة آنذاك كما يندرج تحت هذا المسمى ما يقرره المشرع. ويعد هذا فرعاً من القانون. أما الفرع الثاني فيأتي تحت مسمى القانون غير الفعلي - غير الواقعي - أي المتخيل في ذهن رجال القضاء عندما يكونون بصدد الحكم في قضية ما. وفي ظل الحكومة الإنجليزية، تمت التفرقة بين الفرعين بصورة مسميات لاتدل على شيء، عديمة الطابع، غير ملائمة للقانون المتعارف عليه أو قانون الأعراف. إن المعنى الأصلي لكلمة قانون، والمعنى العادي للكلمة هو إرادة المشرع في وضع القاعدة القانونية الملزمة^(٤٧) ويمكن القول بأن هذا التصور هو مفهوم أساسي عند المذهب الوضعي في أكثر أشكاله الحديثة تطوراً. ويتمثل ذلك عند «هانز كيلسن» الذي قام بتنقيح لهذا المذهب عندما أكد على أن اكتساب معايير للحكم على السلوك الإنساني ينبع فحسب من الإرادة الإنسانية لا من العقل الإنساني^(٤٨). والمقصد من ذلك أن محتوى جميع القوانين قد وضع عمداً من قبل الإرادة الإنسانية. ويعد هذا الأمر تعبيراً واضح السذاجة من وجهة نظر هايك، كما أنه يكشف عن مغالطة أنصار العقلانية الاستدلالية.

يوجد غموض حقيقى في الربط بين القوانين التي يسنها المشرع، وما يكون عليه جوهر القانون. ويساعد هذا الغموض أنصار المذهب الوضعي في القانون. في الهروب من تلك النتائج المترتبة على هذا الوضع. ويعد ذلك دليلاً واضحاً على الطابع الزائف للأفتراسات الأساسية لهذا المذهب. وقد يعنى فحسب ارتباط ما يقرره المشرع من قوانين بما عليه جوهر القانون بحثاً عن عوامل تنفيذ القانون، وكيفية نشأتها، لكي يجد النظام الذى يحتكر سلطة تنفيذ القانون، مع الأخذ في الاعتبار أن رأس هذا النظام عصرنا الحالى هو المشرع بإصدار تعليماته إلى المؤسسات التى يقيمها النظام التشريعى من أجل تطبيق القانون. لا يتضمن تطبيق القانون بالضرورة أن يقرر المشرع محتوى القانون، أو أن تكون هناك حاجة لمعرفة محتوى القانون. ويوصى المشرع دور القضاء بالاستناد إلى القانون العام public law. أو القواعد التابعة بصفة نهائية، وإعطاء فكرة ما عما يجب أن يكون عليه محتوى القانون في ظل

أحكامها. كما يوصى المشرع دور القضاء بتنفيذ القواعد المعتمدة أو القانون بصورته الواضحة مع مراعاة الضمير الحى فى كل الحالات التى فيها تنفيذ محتوى القانون لا كما وضعه المشرع، بل بالسماح للقاضى أن يصدر حكمه وفقاً لروح القانون لا كما تنص مواد بصورة دقيقة. « ومن الوجهة السيكلوجية، فإن المعقولية القانونية ليست بالطبع مؤلفة من قياسات منطقية صريحة، فمقدماتها الرئيسية ليست صريحة فى الغالب، فالعديد من القواعد العامة التى تقوم عليها نتائجها متضمنة فى صياغة القانون، ويتم اكتشافها من خلال دور القضاء ، ، courts» (٤٩). ويعد من سوء الاستخدام لكلمة قانون القول بأن إرادة المشرع هى القانون. إن المشرع legislator يخبر دور القضاء بكيفية نشأة القواعد فحسب، لا بما يجب أن يكون عليه القانون، كما أنه لا يخبرنا بشئ عن محتوى القانون الذى يسنه (٥٠) وقد أعتقد أنصار المذهب الوضعى فى القانون أن ما أسسوه سابقاً أمر حقيقى فى كل الأنساق القانونية المكتملة النصح، بتقريرهم أن إرادة المشرع هى التى تعين محتوى القانون. وقد نشأت عن هذه النتيجة كل معتقدات «الوضعية القانونية» تقريباً ؛ لقد اتفق المذهب الوضعى عفوياً مع تقاليد المذهب الإدارى الذى يرى أن الظاهرة القانونية ناشئة عن تصرفات إرادة الحكام: فالقانون الوضعى الذى ينفرد للمذهب الوضعى بدراسته، هو القانون الموضوع، بموجب إرادة صادرة فى زمان ومكان معين، إما من قبل الحاكم وحده، أو بإتفاق آراء الذين يصيغون القوانين (٥١). ويؤكد مؤرخو القانون المرة بعد الأخرى على زيف هذا التصور، وبخاصة مؤرخو " قانون الأعراف " COMMON LAW أو القانون غير المدون، بإنقادهم العنيف لمفهوم القانون كأمر صادر من السلطة ذات السيادة. ومن الحقيقى بصفة ضرورية أن قواعد النظام المتعمدة فحسب هى التى تشكل القانون العام، أو ذلك القانون الذى يخظم عمل الحكومة. ويقترّب هذا المعنى مما توصل إليه أنصار المذهب الوضعى فى القانون من المحامين العموميين، بالإضافة إلى الاشتراكيين عادة - رجال النظام المتهد - وقد أعتقد هؤلاء أن نظام القانون هو نظام متعمد فحسب، وأن برهنة مفكرى القرن الثامن عشر، على أن قواعد السلوك العادل يمكن أن تودى إلى صياغة النظام الثقافى تبدو هباءً. " وإذا كنا قد تعودنا اليوم تصور القانون بمعنى القواعد المجردة كما تظهر واضحة لنا، فإنه يجب أيضاً أن نكون قادرين

على تنفيذها بصورة مقصودة. إنها ثمرة مجهودات لا حصر لها من أجيال رجال القضاء في تحريرهم عما ينبغي للناس مراعاته عند قيامهم بأفعالهم" (٥٢).

وقد حاول المذهب الوضعي في القانون طمس الفارق بين قواعد السلوك العادل، وقواعد النظام المتعمدة فأستبدلوا بكليهما كل القواعد الشائع تسميتها اصطلاحياً بالقانون، وبالتالي لم يعد مفهوم العدالة هو الذي يحدد شكل القانون. ووفقاً لرأى المذهب الوضعي لا يوجد معيار وضعي للعدالة التي تعنى بشكل مغلوط أنه لا يوجد اختبار موضوعي (التعميم) لها أينما وجدت، بالإضافة إلى أن الاعتقاد في العدالة ليس موضوعاً للسلوك العادل، لكنها قضية أو مشكلة "عدالة التوزيع". وهذا ما تم التعبير عنه بمقولة "جوستاف راد بروك G. Radbruch: إذا أستطاع إنسان ما إثبات ما هو عادل، فإن يوسع آخر تحديد ما هو قانوني" (٥٣).

لا توجد صعوبة في القول بأن جزءاً من القانون الذي اهتم به المذهب الوضعي في القانون يعني بصورة رئيسية قانون تنظيم الحكومة أو القانون العام. ولا يعني هذا القانون شيئاً بالنسبة للعدالة، إذ إنها تنشأ من التأكيد بأن يكون صحيحاً بالنسبة للجميع بصورة عامة. وتعني أيضاً أن القانون يخدم الحفاظ على النظام التلقائي للأفعال الإنسانية. ويهمل المذهب الوضعي بصورة تامة وحقيقية أن القواعد اللازمة للحفاظ على عمل النظام التلقائي تختلف تماماً في وظيفتها عن تلك التي تحكم نظام معين.

إن تأكيد الوضعيين على أن القوانين هي نتيجة لتطور تاريخي معين، هو ما نسميه اليوم «القانون» يجب ألا يكون له نفس السمة المميزة التي تؤدي إلى الزعم بأن المنظر يجب أن يعطى هذه الكلمة (القانون) تعريفاً واحداً يغطي كل الحالات التي يطبق فيها القانون. ولكي يقبل الناس جميعاً هذا التعريف للقانون يجب أن يكون مقبولاً بوصفه قانوناً هو نضال الناس لقرون من أجل ما يعتبرونه «نظام القانون» والذي يعني بطريقة ما أنه ليس نظاماً ما تفترضه السلطة بالقوة، لكنه نظام قد تشكل نتيجة إطاعة الأفراد للقواعد العامة للسلوك العادل (٥٤) وقد حدد مصطلح القرن «معنى النماذج السياسية أو النظم السياسية وفقاً لحكم القانون. ويمثل انفصال السلطات، ومفهوم القانون الأكثر قدماً (قانون الأعراف) حماية الفردية، بل ويخدمان المبادئ الدستورية التي تحدد طابع القوانين الأساسية التي يمكن الالتزام بها (٥٥) إن تعريف القانون كنتاج لإرادة

المشروع لا يفرض فحسب إلى أن يحوى القانون كل ما تعبر عنه إرادة المشرع - مهما كان محتواه وبذلك لا يوجد معنى للفارق بين القانون، والتعبيرات الأخرى التي تسمى قانوناً - لكن أيضاً وجهة النظر التي يكون مؤداها: أنه لا أهمية في التمييز بين التعبيرات المختلفة التي يطلق عليها اسم «القانون»، وبصفة خاصة تلك التي ترى أن العدالة ليست في الواقع هي القانون، لكن القانون هو الذي يحدد ماهية العدالة. إن ما يسميه البعض القانون يسميه هايك «العدالة»، أو قواعد السلوك العادل. وفقاً لذلك يصبح للقانون عنده معنى محدد للغاية ويختلف هذا المعنى من حيث الأصل، والسمات، والوظائف، بل والمحتوى بأكمله، عن ذلك المستخدم في سياقات مختلفة تحت اسم القانون يرفض «هايكن» أن يكون القانون هو المحدد لما هيبة العدالة أو مفهومها، من منطلق أن العدالة عنده تبدو ممثلة في قواعد السلوك العادل التي تعنى القانون ذاته وباعتبار أن هذا التصور يبدو متطابقاً مع التقاليد أو العرف الأكثر قدماً الذي يعتبر العدالة سابقة على القانون. ومن ثم التأكيد على أن أجزاء القانون قد حددتها مفاهيم العدالة. وعلى العكس من ذلك يرى المذهب الوضعي أن صانع القانون هو خالق العدالة وبعد هذا الأمر سمة مميزة للمذهب الوضعي في القانون بدءاً «بتماس هوبز» في مقولته: لا يوجد قانون غير عادل إلى الفقيه القانوني المعاصر «هانز كيلس»، الذي يرى أن العدالة ليست سوى كلمة أخرى لما هو قانوني.. ويمثل هذا التصور تأكيداً على اعتبار أن مفهوم العدالة لا يمكن أن يكون مرشداً لما يجب أن يكون عليه القانون.

ثانياً : الحرية والعدالة الاجتماعية

١ - الملكية أساس الحرية والعدالة :

يطرح «هايك» للنظام الموسع للتعامن البشرى أو الملكيات الفردية المتعددة أو اقتصاد السوق *Catalaxy*^(٥) كسبيل إلى تحقق الحرية الفردية بمعناها الأصيل . وإذا كانت الملكيات المتعددة هي نواة المبادئ الأخلاقية لأية حضارة متقدمة ، فإنه يبدو أن الأغريق القدماء كانوا أول من رأى أيضاً أنه لا يمكن فصلها عن الحرية الفردية،^(٥٦) ويعتبر عصر الأغريق القدماء هو عصر الحرية الأول ، باعتبار أنهم كانوا حريصين كل الحرص على حماية الممتلكات الخاصة ، فقد أدرك أهل أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد تماماً قداسة أو حرمة المنزل الخاص ، حتى في ظل الحكام للطغاة تحقق هذا الأمر ، فقد استطاع الإنسان أن يؤمن حياته بالبقاء في المنزل،^(٥٧) .

وقد جاء تحقيق الحرية في هذا العصر ، ليس وفقاً للسيطرة المنفصلة على وسائل مختلفة للإنتاج ، بل بواسطة عادة أخرى لا يمكن فصلها عن الأولى هي الاعتدال بوسائل مقبولة لنقل هذه السيطرة . وهذا ما أكدّه فيما بعد «ديفيد هيوم» في مبادئه

(٥) يشير هايك إلى أنه قد نشأ تعبير *Catalaxy* من كلمة يونانية بمعنى «بديل أو «يستقبل في الجماعة» وأن يتحول من علم إلى صديق . وقد اقترح تشكيل هذا التعبير لوصف موضوع العلم الذي يطلق عليه بشكل عام اسم علم الاقتصاد .

- لخروج قتال ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

الأساسية عن الملكية: ثبات الملكية، وانتقالها بالتراضي، والوفاء بالوعود. وكانت قدرة الفرد على أن يقرر لنفسه كيف يستخدم أشياء معينة مسترشداً بمعرفته وتوقعاته الخاصة مرتبطة إلى حد كبير باعتراف عام بمجال خالص حر يتيح للفرد التصرف على قدم المساواة مع الآخرين؛ ومن ثم يصبح من حق الأفراد التصرف فيما يملكون، بل وانتقال هذه الممتلكات فيما بينهم بصورة مشروعة وكان الشرط الأساسي لارتباط الحرية بالملكية منذ عصر الإغريق حتى الوقت الحالي هو الشيء ذاته: القانون بمعنى القواعد المجردة التي تمكن كل فرد من كيفية التصرف في أي شيء معين. ويجب الوعي بأن هذه الحرية تتعارض مع تصورات كل من أفلاطون وأرسطو وحينئذٍ إلى عادات أسبرطة لا أثينا، هذا الحنين الذي ما يزال قائماً حتى الآن. إنه حنين إلى نظام صغير تقرره النظرة العامة لسلطة قادرة على كل شيء ويتنافى هذا تماماً مع تصور «هايك» للنظام التلقائي الذي لا يمكن تحديده من قبل فرد أو سلطة معينة.

جاءت قواعد السلوك العادل أو القانون أساساً للحرية الفردية، وهكذا اشترط «هايك» لتحقيق هذه الحرية أن تتم ممارستها في ظل هذه القواعد. غير أن هذه القواعد المجردة لم تكن ابتكاراً خاصاً به تمثل إلى حد ما صورة القواعد القائمة عند الإغريق القدماء (أثينا لا أسبرطة). ويمكن القول إن تمسكه بها جاء نتاجاً لارتباطه الوثيق بالحفاظ على الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة، وقد كان هذا غرضه النهائي، وكان التوسع والتنظيم في الملكية ضرورة فرضتها عمليات تتم بصورة تدريجية لم تكتمل حتى اليوم إن النظام الموسع للملكيات المتعددة لم يحدده أحد، بل جاء نتاجاً للأفعال الفردية التلقائية، ومن ثم لم يكن في وقت من الأوقات متعمداً. ومثلما حدث في حضارة الإغريق قديماً، حدث في كل الحضارات الأخرى «فالحضارة يمكن أن تنتشر، لكن لا يحتمل أن تتقدم أكثر من ذلك في ظل حكومة تتولى مهمة توجيه الأمور اليومية عن مواطنيها. وقد يبدو أنه لم تنشأ حضارة متقدمة حتى الآن بدون حكومة ترى أن هدفها الرئيسي هو حماية الملكية الخاصة، ولكن التطور والنمو التالي، والذي يحدثه ذلك، يتوقف على يد حكومة قوية. فالحكومات القوية تحمي الأفراد من عنف زملائهم، وتجعل من الممكن نشوء نظام من التعاون التلقائي والاختياري يزداد تعقيداً، غير أنه سوف يميل عاجلاً أو آجلاً إلى إساءة

استخدام السلطة وقمع الحرية التي كانت تكفلها سابقاً^(٥٨). إذن يتوقف نشوء الحضارة على وجود الملكية الخاصة، وعلى الحكومة أن تحافظ على هذه الملكية بوضع حد لاعتداءات الآخرين، ومن ثم لا بد من وجود قانون أو قواعد سلوك عادلة، هذه القواعد لا تملى على الأفراد أفعالهم، إنما تحرم عليهم نوع معين من الأفعال، ومن ثم لا يصبح لهذه القواعد مفهوم إيجابي إنما يظل على الدوام مفهوماً سلبياً فحسب. وقد نسي جيلنا أن نظام الملكية الخاصة هو أهم ضمان للحرية، ليس فحسب لأولئك الذين يملكون، لكن نادراً ما يكون أقل بالنسبة لهؤلاء الذين لا يملكون، وذلك فحسب. لأن السيطرة على وسائل الإنتاج موزعة بين العديد من الناس الذين يعملون بصورة مستقلة، ولا يملك أحد سلطة كاملة علينا وأنتا كأفراد بوسعنا أن نقرر ما نريد فعله بأنفسنا^(٥٩) ويقصد هايك بمعنى النسيان المذاهب الاشتراكية الحديثة والمعاصرة التي دعت إلى السيطرة الجماعية على وسائل الإنتاج، ومن ثم يأتي القسر مثلاً في سلطة تقرير على الجميع ما يفعله، وهكذا تنتفي الحرية الفردية التي تعد أساساً لاقتصاد السوق أو للنظام الموسع للتعاون البشرى. «ولأن الفرص في نظام الاقتصاد الحر free economy .. (أو اقتصاد السوق Catalaxy) ليست متمساوية، حيث إن النظام يقوم بصورة ضرورية على الملكية الخاصة (وربما ليس لهذه الضرورة، على الورثة)^(٦٠). وينفي الإقرار بأن عدم المساواة شرط لازم للأقتصاد الحر أو اقتصاد السوق تماماً ما يسمى بتحقيق العدالة الاجتماعية التي تستلزم المساواة في الدخل والثروة. لكن في مقابل عدم المساواة التي يطرحها السوق الحر، فإن صياغة القواعد القانونية يجب ألا تكون وفقاً للتنبؤ بما سيربحه شخص معين أو من سيخسر بتطبيقها عليه، لأن فرصة المنافسة والحظ الحسن غالباً ما يكونان مهمين كالمهارة أو البراعة وبعد النظر في ظل نظام هذا السوق. ولا يهتم «هايك» بكون قواعد القانون عامة ومجردة فحسب، بل يدع الفرصة للحظ لتحقيق المصلحة الذاتية باعتبار أنه يتساوى في التحقق مع البراعة أو المهارة. حقاً يترك «هايك» للأفعال الإنسانية أن تسير في مجراها الطبيعي، لكنه لا يخبرنا عما يحدث في ظل هذه التلقائية طالما أن الأمر متروك للمنافسة والحظ. إنه لا يهتم بحدوث تجاوزات، وإن رفض «الاحتكار»، لكن الاحتكار ليس كل شيء في نظام السوق الحر، فهو لم يوضح كيف يمكن منع الأساليب غير المشروعة التي تستعمل في ظل هذا السوق، حتى لو حرمت قواعد السلوك العادل أفعالاً معينة.

وتتمثل قيمة النظام الموسع للتعاون البشرى فى الأمن الذى تضمنه الحكومات، وأن القسر المحدود لتطبيق قواعد مجردة هو الذى يقرر من يملك من. لكن هذا القهر أو القسر المحدود عند «هايك» والمائل فى تطبيق السلوك العادل هو تقييد حرية الجميع من أجل تحقيق أكبر قدر من الحرية للجميع عن طريق تلك القواعد، ومن ثم تصبح الحرية كمية «لا قيمة فى حد ذاتها». ويعد هذا أحد التناقضات الصارخة فى مفهوم الحرية عنده. ويستلزم التدليل على «الحرية» عند «هايك» عودة إلى الماضى، برغم تصوره للحرية بأنها من أجل التقدم إلا أن السبيل للتقدم عنده يبدو مرادفاً لما هو «رجعى»، ولذا تبدو تقدميته أمراً مثيراً للغربة، فقد كانت النزعة الفردية للأمتلاك بالنسبة «لجون لوك» مثلاً، لا مجرد نظرية سياسية، بل هى نتاج تحليل للظروف التى تدين بها إنجلترا وهولندا برخائهما، وأنها تقوم على أساس نظرية متبصرة إلى العدل الذى ينبغي على السلطة السياسية أن تطبقه إذا كانت تريد أن تضمن تعاوناً سليماً بين الأفراد يقوم عليه الرخاء، ولا يمكن أن يوجد بغير الاعتراف بالملكية الخاصة^(١١) ويورد «هايك» مدلاً على ذلك مقولة «ماكس إيستمان» M Eastman الشيوعى السابق: - إنه من الواضح لى الآن، وإن كنت بطيئاً فى استنتاج ذلك - أن نظام الملكية الخاصة هو أحد الأشياء الرئيسية التى أعطت الإنسان ذلك القدر المحدود من الحرية والمساواة التى أمل ماركس فى جملة غير محدد بإلغاء هذا النظام^(١٢).

وقد رأى ديفيد هيوم، وغيره من علماء الأخلاق والمنظرين الاسكتلنديين فى القرن الثامن عشر أن اتخاذ ملكيات متعددة علامة على بدء الحضارة، وأن القواعد التى تنظم الملكية تبدو أساسية لكل المبادئ الأخلاقية. ويعد هيوم من وجهة نظر «هايك» أول من أدرك بوضوح أن الحرية أصبحت ممكنة بالفراغ الأخلاقية الطبيعية التى جرى فحصها وتقييدها بحكم العدالة، أى احترام ملكية الآخرين. «ولم يرتكب هيوم الخطأ الذى أصبح فيما بعد شائعاً جداً، وهو الخلط بين معنيين للحرية: ذلك المعنى العجيب الذى يرى أن الفرد المنعزل يفترض أن يكون قادراً على أن يكون حراً، وذلك الذى يقول إن الأشخاص العديدين الذين يتعاونون بعضهم مع بعض يمكن أن يصبحوا أحراراً ولا يرى فى المحيط الأخير من مثل هذا التعاون، إلا قواعد

مجردة للملكية، أى قواعد قانون تضمن الحرية،^(٦٣). وتنفى مقولة «هيوم»؛ ما اصطلاح على تسميته، العدالة الاجتماعية، وإن كان هذا المصطلح لم يعرف بعد، إلا أن محتوى هذا المصطلح يتعارض تماماً مع ما يراه هيوم. إذن لا يوجد ما يسمى «بالعدالة الاجتماعية، إنما قواعد مجردة للعدالة هي بمثابة قواعد للملكية التى تنهى العدالة عند هيوم، وهايك.

إن ثمة دليلاً قوياً بالنسبة لتقليل عدم المساواة بوصفه أمراً ممكناً، بمقدار ما تسمح به الاختلافات الفطرية، وإمكانية القيام بذلك دونما تدمير للسمة الشخصية للعملية (المنافسة) بأن يأخذ كل فرد فرصة، والا تفرض وجهة نظر شخص ما هو الصواب، والمرغوب فيه على الآخرين،^(٦٤) وتنتج محاولة «هايك» التخفيف من صورة عدم المساواة من التسليم بالملكىة كأساس طبيعى للعدالة، بالسماح لكل فرد فى أن يأخذ فرصته لكن وفقاً للأماكنات المختلفة عند الأفراد من مهارة وبراعة وحسن توقع أو بعد نظر لكنه يتحدث عن تقليل عدم المساواة لا تحقيق المساواة، فهو يعترف تماماً بعدم المساواة فى الفرص فى ظل إيمانه الليبرالى الغربى باقتصاد السوق القائم على المنافسة، ويرى أن إتاحة الفرصة للفقراء فى المجتمع العائم على المنافسة هى أقل من تلك المتاحة للأغنياء، لكنه يعود فيقرر أن ذلك لا يعنى أن حال الفقير فى هذا المجتمع أسوأ أو أنه أقل تحديراً منه فى مجتمع آخر مختلف، ويقصد بالطبع أن الفقير فى المجتمع الرأسمالى أفضل حالاً من نظيره فى المجتمع الشمولى القائم على التخطيط المركزى، ومن ثم يبتعد كل البعد عن تطبيق «العدالة الاجتماعية، كى يصبح الفقير أفضل حالاً. إنما يتحدث بصورة سلبية فحسب عن الوضع الراهن دونما رغبة فى التغيير، فيرى أنه فى ظل النظام الرأسمالى يعد الفقير أفضل حالاً من حيث الفقر - لا العدالة فى الدخل - منه فى النظام الشمولى وعندما نشرع الحكومة فى التخطيط من أجل العدالة، فإنها لا تستطيع رفض المسئولية بالنسبة لمصير أى فرد أو وضعه. «وفى المجتمع القائم على التخطيط ستعرف جميعاً أننا أسوأ أو أفضل من الآخرين، ليس بسبب ظروف لا يمكن لأحد فرض سيطرته عليها، لكن بسبب أن سلطة ما ترغب فى ذلك^(٦٥). إن ما يخشاه «هايك» هو نفسه ما أثار الخوف عند

المفكرين السياسيين الإنجليز في القرن التاسع عشر في أن توجد الدولة التي لا يوجد فيها طريق للثروة أو الشرف إلا من خلال الحكومة^(٥). إنه يؤكد على عدم حصول أى حركة اشتراكية استهدفت المساواة التامة على التأييد الأساسى فى أى وقت. فلم تعد الاشتراكية بالمساواة المطلقة، إنما وعدت بتوزيع الدخل والثروة مساواة، وأكثر عدلاً فحسب. ليست مساواة بالمعنى المطلق، إنما مساواة أعظم. «وبينما يكون الاتفاق على المساواة التامة بمثابة إجابة على كل مشكلات الاستحقاق التي يجب على المخطط أن يجيب عليها، فإن صيغة الاقتراب من المساواة الأعظم لا تجيب على شيء بصورة عملية»^(٦) ويقرر إنه لو لم نتفق حتى الآن حول معنى العدل أو الإنصاف فى حالة معينة، ألا يعنى ذلك أن الأفكار الشعبية تمزج معايير لو أن الناس كانت لديهم الفرصة ليروا مثلها العليا متحققة. ويتمثل معنى الأفكار الشعبية عنده فى قواعد السلوك المعادل التي يتعارف عليها من خلال خصائصها المميزة: التعميم، التوكيد، المساواة فهذه القواعد تحفظ الحرية الفردية، وتؤمن الأفعال الإنسانية، وبالتالي فهي السبيل إلى تحقيق المثل العليا.

٢ - غموض كلمة (اجتماعى)

يقوم رفض «هايك» لمفهوم العدالة الاجتماعية بصورة جزئية على إزدراءه لكلمة «اجتماعى» الفضفاضة، بل إنها عنده خلو من المعنى. «إن غموض الكلمة وطريقة استعمالها بصورة رديئة يمثل بطبيعة الأمر خطراً على أى تفكير، على أى إمكانية للبرهنة بصورة معقولة على عدد عظيم من معظم مشاكلنا الجادة والخطيرة»^(٧). ويكشف «هايك» متأخراً أهمية التحليل الشامل للمصطلحات، حتى لا تسبب الفوضى عند استخدامها بصورة غير علمية. فقد كانت مشكلته الدائمة أنه لا يضع المصطلحات فى ضوء سياقاتها الاجتماعية والسياسية ومنها استخدام مصطلحي Liberty, freedom بمعنى واحد تقريباً. ول يؤكد على ذلك يستخدم عبارة

(٥) قائل هذه العبارة هو ديزايللى (4 - 1٨ - ١٨٨١) B. Disraeli أحد أشهر وأعظم زعماء حزب المحافظين فى بريطانيا وهو أول رجل من أصل يهودى يصل إلى رئاسة الوزراء فى بريطانيا.

- للموسوعة الفلسفية، ص ٢٦٥.

«كونفوشيوس»^(٥): عندما نفتقد الكلمات معناها سوف يفقد الناس حريتهم مدخلاً للحديث عن غموض المصطلحات أو استخدامها بصورة مشوشة للغاية، خاصة مصطلح «اجتماعى» الذى تمت نسبته إلى العدالة. ويجب التفريق بين كلمة مجتمع وكلمة اجتماعى، وتعد الأولى أخف نسبياً من حيث الضرر، أو بمعنى آخر أقل تشوشاً من حيث سوء الاستخدام، وإن كان كلاهما مضللاً إلى حد ما. ويعود تشوش كلمة «اجتماعى» إلى أنها تصف ظاهرة نتجت عن أشكال معينة أو مختلفة من التعاون بين الناس، كما هو الحال فى مجتمع معين. وقد أفضى هذا الاستعمال إلى تحولها «لموعظة، موجهة إلى العقلانيين المتمسكين بالفضيلة، وذلك بقصد إحلالها مكان المبادئ الأخلاقية التقليدية». وقد قام «هايك» بحصر كل الوقائع التى تشير إليها كلمة «اجتماعى»، فإذا بها قائمة تشمل أكثر من مائة وستين اسماً محددة بوصف اجتماعى. وفى المقابل فإن هذه العبارات تستخدم على نطاق أكثر إتساعاً بشكل سلبى، انتقادى، وعلى سبيل المثال لا الحصر، تصبح كلمة «الأمان الاجتماعى» هى عدم الأمان الاجتماعى.. ألخ، ومن الصعب أن نستنتج من هذه القائمة وحدها ما إذا كانت كلمة «اجتماعى» قد اكتسبت كل هذه المعانى المختلفة لتصبح عديمة النفع كأداة للنقل، غير أن الأمر قد يكون كذلك، فإن تأثيرها العملى واضح تماماً، وعلى الأقل ثلاثى التكوين، فهو يميل بشكل مضلل للإيجاز.. إن ما حدث بواسطة العمليات التلقائية الذاتية للنظام الموسع هو فى الواقع إبداع بشرى متعدد وثانياً أنه يترتب على ذلك إنه يروق للناس أن يعيدوا تخطيط ما لم يكن فى إمكانهم قط أن يخططوه على الإطلاق، وثالثاً أنها اكتسبت أيضاً القوة لإفراغ الأسماء التى تحددها من معناها،^(٦٨) ويؤكد «هايك» على رؤية العلماء الأمريكيين لكلمة اجتماعى «المراوغة»، وكما يقول شكسبير فى عبارة وردت فى مسرحيته «كما تحبها»: استطيع أن أمتص الحزن من أغنية كما يمتص ابن عرس البيض، أى كما استطيع ابن عرس أفراغ بيضة من محتواها دون أن يترك أية علامة ظاهرة، فإن هذه الكلمة يمكنها أن تسلب أى تعبير من محتواها

(٥) عاش كونفوشيوس فى الفترة من (٥٥١ ق.م - ٤٧٩ ق.م) ويعد من أعظم الشخصيات التى أثرت فى التاريخ الصينى القديم، وكان أقرب إلى الروح الانسانية منه إلى الروح المتدينة، فكان يدعو إلى الفضيلة، ولساد الحكم إلى الأفضل بحيث يصبحون مثلاً لبقية أفراد المجتمع.

.. للمروعة السياسية، ص ٤٥١.

الذى حددته بينما تتركه دون مساس. وحول الاستعمال الجارى لهذا التعبير، ينسب ماريوباي في كتابه «الكلمات المراوغة، قول ما لا تعنيه حقاً» (١٩٧٨) فضل صياغة المصطلح لتيودور روزفلت^(٥) وذلك أوحى بأن الساسة الأمريكيين كانوا متعلمين بصورة ملحوظة خلال السبعين عاماً الماضية.

إنه تم إساءة استعمال الكلمة (اجتماعى) بصورة أكثر تطرفاً فى ألمانيا، حيث استخدم دستور ١٩٤٩ تعبير (الحكم الاجتماعى للقانون) وحيث إنتشرت فكرة «الاقتصاد الاجتماعى للسوق وقد أخذت مجموعة من الطماء الألمان تعرف باسم المدرسة التاريخية أو الأخلاقية للبحث الاقتصادى تستبدل بشكل مزايد تعبير السياسة الاجتماعية «بتعبير الاقتصاد السياسى»^(٥٥) لتسمية دراسة التفاعل البشرى»^(٦١).

وقد جاء استخدام كلمة «اجتماعى، مع حكم القانون تصوراً مضاداً لمفهوم حكم القانون عند «هايك» فهو عنده يعنى: «عدم قيام للحكومة بممارسة القسر على الفرد، فيما عدا حالة إرغامه على إطاعة قاعدة أو قانون معروف»^(٧٠) ومن ثم فإن حكم القانون هنا يتعلق بالسلوك الفردى، أى أفعال الفرد ذاته ليس بوصفه جزءاً من المجتمع. وهكذا فإن مفهوم حكم القانون يتعارض مع مفهوم كلمة «اجتماعى، التى تخلع على المجتمع ككل صورة تجسدية أو تشخيصية، كما لو كان فرداً. ويتسق هذا التصور مع رؤيته المنهجية، أى المنهج الفردى فى علم المناهج الذى يقوم على أساس ذاتى لا جماعى، باعتبار أن فلسفة القانون عند «هايك» متصلة بمنهجه فى العلوم الاجتماعية، وبالتالي مفهومه للعادلة. إن كلمة اجتماعى لا يمكن أن توجد بوصفها نتاج المجتمع أو عملية اجتماعية لكنها مفهوم تم فرضه على المجتمع. إنه إشارة اجتماعية إلى الوحدة الكلية للمجتمع The Whole of society»^(٧١).

وبالنسبة لاقتصاد السوق فإنه قائم على المنافسة بين الأفراد والجماعات لا وفقاً لتخطيط إجماعى متعمد. إن الجمع بين المنافسة والتوجيه المركزى يعد أمراً غير

(٥) تيودور روزفلت T. Roosevelt (١٨٥٨ - ١٩١٩) رئيس الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٠٦ - ١٩١١) دافع عن حقوق الشعب وأرعد أصحاب اللاروات الكبيرة.

(٥٥) من التشريعات التنظيم المؤسسات الكبرى، واتبع سياسة المحافظة على الموارد.

- الموسوعة السياسية، ص ٢٩٠.

فعال، إنهما بديلان لحل نفس المشكلة، والمزج بينهما لن يكون عملاً صحيحاً، وتكون النتيجة أكثر سوءاً، إذا اعتمد عليهما نظام بصورة ثابتة، أو بتعبير آخر، يمكن الجمع بينهما فقط متى كان التخطيط من أجل المنافسة، ليس بالتخطيط ضد المنافسة^(٧٣).

وهكذا فإن معنى كلمة «اجتماعي» لا يمكن أن يتفق مع مفهوم «هايك» لحكم القانون أو مفهومه لاقتصاد السوق. إنه يعزو انتشار كلمة «اجتماعي» إلى الاشتراكيين بصفة خاصة إذ يراهم مسئولين تماماً عن كل العبارات القاصضة والمبالغ فيها، بل والمجردة من المعنى. وإن كان يحترف بفضل ماركس في استبداله بالدولة أو تنظيم إجباري تعبير «المجتمع» لكنه يرى أن ماركس أراد الإحياء بأننا نستطيع أن ننظم أعمال الفرد بشكل متعمد بواسطة وسيلة للتوجيه أرق وألطف من القسر. «لكن النظام التلقائي الموسع، سيكون بطبيعة الحال أقل قدرة على العمل أو التعامل، مع أشخاص معينين، أو مع الشعب أو السكان. ومن ناحية أخرى، فإن «الدولة» أو أفضل من ذلك «الحكومة» التي كانت قبل هيجل تستخدم بشكل مألوف باعتبارها الكلمة الإنجليزية الشائعة (لنكون أكثر أمانة) هي التي أوحى لماركس أيضاً بشكل مفتوح وواضح فكرة السلطة، في حين أن مصطلح «المجتمع» المبهم يسمح له بأن يلمح إلى أن حكمه سوف يضمن نوعاً من الحرية»^(٧٣) ويستمر «هايك» في تصوراتته عن الخداع الذي يقوم به الاشتراكيون، فيرى أن الاشتراكيين الأمريكيين يحاولون الاستيلاء على مصطلح «الليبرالية»، أي الإحياء بأنهم ليبراليون. وينطبق الأمر نفسه على أحزاب الوسط السياسية الأوروبية بشكل متزايد، كما في بريطانيا حيث يحملون اسم «الليبرالي» أو كما في ألمانيا الغربية سابقاً (ألمانيا الموحدة حالياً) حيث يزعمون أنهم ليبراليون ولكنهم لا يترددون في تشكيل إئتلافات مع أحزاب اشتراكية صريحة. لكن لا يذكر «هايك» أن كلمة ليبرالي كلمة سيئة السمعة في أمريكا على وجه الخصوص. فقد استخدمت كلمة - «ليبرالي» على نطاق واسع بعد فترة الكساد The depression كاسم تدليل للاشتراكي^(٧٤). ولم تؤخذ الكلمة أبداً محمل الجد عند الفرد الأمريكي، بل إنها في أفضل الأحوال تبدو مختلطة مع معاني أخرى متناقضة معها، ويرجع ذلك إلى أن الليبرالية في أمريكا ظلت على الدوام أمراً يثير الغموض والحيرة. وترتبط الكلمة في عقل الجمهور الأمريكي بالأيديولوجيات اليسارية، واشتراكية الدولة أكثر من ارتباطها بأفكار لوك حول حرية العمل وعدم الثقة في السلطة المنظمة.

يقبل «هايك» شكل كلمة «اجتماعي» باعتبارها سمة مميزة لبنية المجتمع وعملياته فحسب، وأنها تتشابه مع كلمات أخرى لها أشكال مماثلة مثل: قومي، قبلي لكنه يعترض عليها لسببين:

أولاً: نسبة كلمة اجتماعي إلى العدالة، أي العدالة الاجتماعية، ويقوض هذا الأمر أساس مفهوم العدالة عنده باعتبار العدالة سمة للسلوك الإنساني لا الفعل الإنساني المعتمد، كما أن قواعد السلوك العادل لها مفهوم سلبى، بينما يعد مفهوماً إيجابياً ومن ثم كان لا بد له من رفض مصطلح العدالة الاجتماعية.

ثانياً: إن مصطلح «اجتماعي» قد استخدم على نطاق واسع من قبل الاشتراكيين، فنسبوه إلى حكم القانون، واقتصاد السوق. ومن ثم جاء هذا الاستخدام نفيًا قاطعاً لتصوره عن حكم القانون الذى يعنى عدم ممارسة الدولة للقسر على الفرد، أيضاً بالنسبة لاقتصاد السوق الحر الذى يقرم على المنافسة بين الأفراد، ومن ثم توحى كلمة اجتماعي بنوع من التخطيط أو التنظيم أى تدخل الدولة لتنظيم هذا السوق.

٣ - رفض العدالة الاجتماعية

إهتم مؤيدو العدالة الاجتماعية بوضع معيار عادل للعدالة عن طريق إرساء قوانين العدالة الاجتماعية لسياسات توزيع الثروات أو الدخل. وهذا المعيار هو معيار الاستحقاق deserve أو أحياناً المعيار الأكثر مساواة بالنسبة لأهدافهم الخاصة. ويوجد اختلاف واضح فى استخدام معايير معينة عند مدارس العدالة الاجتماعية. لكن البعض من هذه المدارس قد اتخذ من نظريته التقدمية أو «التطلع إلى الأمام، سبيلاً إلى مفهوم اصطلاحى للعدالة، ويقدر ما يوحي ذلك بأنه إعلان لمياسة عادلة أو مجرد تبرير لمجموعة أساسية من القيم، فإنه أيضاً يعنى أن يكون مفهوم العدالة ملائماً لوجهات النظر الأصلية، وهذا ما عبر عنه «براين بارى» B. Barry أحد مناصرى مدرسة «التطلع إلى الأمام» فى نقده لوجهة نظر «ديفيد هيوم» عن العدالة الذى يحض وجهات النظر الأصلية للعدالة بتحديد قاعدة الملكية أو للقواعد الأساسية

الملكية باعتبارها قواعد العدالة: ثبات الملكية، انتقالها بالتراضي، والوفاء بالوعد، وعلى الرغم من أن هيوم يستعمل تعبير قواعد العدالة بإضافته على أشياء معينة كقواعد الملكية، إلا أن العدالة حالياً مرتبطة بالاستحقاق، والحاجة، وكذلك فإنه من المرجح تماماً القول بأن ما يسميه هيوم قواعد العدالة كانت غير عادلة،^(٧٠). ويمكن القول بأن معظم مستعملي كلمة العدالة بصورة تراثية كانوا غير أصلاء، لأن الاستعمال المعاصر مرتبط بصورة ضرورية بوجهة النظر السياسية والأخلاقية الإصلاحية أو المجددة ويعد تصور هيوم «مخالفاً لتصور» هايك، الذي يعتمد في مفهوم العدالة على التراث الغريزي مؤكداً هيوم على مصداقية تصورات لوك، هيوم، آدم سميث عن العدالة.

ويمثل برهان «هايك» عن العدالة دحضاً لأفكار منظري العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع، ويستخدم «هايك» هذين المصطلحين بصورة تبادلية. وقد أخذ رفض «هايك» للعدالة الاجتماعية صورة التنفيذ النسقي، لمبدأ الاستحقاق Deserve أو الأساس الذي قامت عليه عدالة التوزيع، حيث يبرهن على أن تضمين العدالة الاجتماعية لهذا المبدأ يعد تدميراً لنظام السوق الحر أو اقتصاد السوق القائم على المنافسة وبالتالي يمثل هذا الأمر انتقاءً للحرية الفردية. ويثبت التعميم الحالي لهذا المعتقد أن محتواه لا يزيد في الواقع عن الاعتقاد العام في أمور السحر أو حجر الفلاسفة^(٧١). أي إنه خلو من المعنى، ولا تشير إلى شيء على الإطلاق. وقد نبه الشراح المحافظون «لهايك» إلى خطورة برهانه على أن توزيع الدخل في اقتصاديات السوق ليست قضية أخلاقية، لأن هذا البرهان يشكل الأساس النظري للرأسمالية، أي أنه توجد علاقة ما بين الجهد المبذول والعائد المادي، لقد وضع «هايك» أساساً قوياً عندما أكد على أنه من الصعوبة بمكان القول بأنه يمكن للرأسمالية أن تجعل العائد المادي متناسباً مع الجهد أو الاستحقاق بأي طريقة ما.

وتعني كلمة "deserve" أن الملكية الخاصة للفرد إلى حد ما مستحقه بالنسبة لعائدها المناسب. يستخدم هايك كلمة deserve بمعنى الاستحقاق الأخلاقي، بينما يستخدم merit بمعنى الاستحقاق الموضوعي أو الجدارة. حيث يكون الأفراد مسؤولين أخلاقياً عن استحقاق أفعالهم. ويصبح مفهوم العدالة في المجتمع الليبرالي قيمة مهمة

بصفة خاصة، إذ إنه يحدد كيف تكون الأفعال أكثر أو أقل استحقاقاً بصورة دقيقة للمدح أو الذم وفقاً لجهود الأفراد، وما يسفر عنها من نتائج وعندما يؤكد «هايك» على أن قوى السوق المجردة هي المحددة للعائد المادى، فإنه يقرر أنه لا توجد سلطة مركزية لديها معرفة أساسية بأفعال شخص ما لتجبتها وفقاً لقيمة أخرى فيما عدا تلك التى يحددها السوق. وقد تعود طبيعة عمل بعض الناس عليهم بعائد مادى أكبر مما يعود على زملائهم وفقاً لما يقدمه للسوق لهم، على سبيل المثال: «إن عمال المناجم Miners يحصلون على عائدات مادية مرتفعة وذلك لأن قيمة خدماتهم لأقرانهم من البشر مرتفعة، وليس بسبب الجهد الشاق وطبيعة الخطر المحدق بمهنتهم. وللسبب نفسه فإن العمال الآخرين الذين يشغلون وظائف أو يقومون بأعمال شاقة وغير سارة قد يحصلون على أجور أقل نسبياً من أقرانهم عمال المناجم بسبب سوء حظهم. وبهذه الطريقة فحسب بوسعهم تأمين عائد مادى مجز بالنسبة لأعمالهم»^(٧٧). ويمكن أن ينطبق ذلك بصورة أكثر وضوحاً بالنسبة لما يحصله المضاربون فى البورصة أو الفنانون الشعبيون من عائدات مادية مرتفعة جداً مقابل جهد قليل. ولا يمكن الاعتراض على ذلك من زاوية الاستحقاق الأخلاقى، ولا من جهة الأسس الاقتصادية للسوق. يرى «هايك»: أن هناك استحالة فى إمكانية عقد إتفاقية فيما يختص بتوزيع الدخل وفقاً للرغبة أو المداخل المطالب بها باسم الأخلاق»^(٧٨) ويؤكد هايك على وجوب وضع السياقات الأخلاقية خارج المجال الاقتصادى، ومن ثم لا ينبغى الحديث عن الاستحقاق، وينظر إلى هذا الأمر على أنه شرعى تماماً. ويبرهن على أنه لا توجد صلة بين توزيع الدخل والمعنى الأخلاقى للاستحقاق. ولا يعد نمط الدخل انعكاساً للإستحقاق الأخلاقى على الإطلاق. ومن ثم يؤكد على رفضه للقول بأن توزيع الدخل فى نظام السوق يجب أن يكون وفقاً للاستحقاق الأخلاقى. «وقد يكون من قبيل المصادفة الواقعية أن يكون توزيع الدخل انعكاساً للاستحقاق الأخلاقى بمعنى الكفاءة، الجهد، المهارات.... إلخ»^(٧٩) ويعكس طابع الدخل الناتجة عن نظام السوق قيمة عدد «هايك»، لكن هذه القيمة تختلف تماماً عن الاستحقاق. فقيمة خدمات شخص ما تحددها القوى المجردة أو اللاشخصية للسوق، وتطوئ هذه القوى أن العائد المادى، أو الدخل الناتج من التنافس أو مباراة السوق Game of catallaxy قد يكون إنعكاساً للحظ أو البراعة، على سبيل المثال: المضارب الناجح فى البورصة، أكثر من

كونه شكلاً من أشكال الاستحقاق الأخلاقي. وبهذه الطريقة فإن العائدات المادية تبدو متطابقة مع قيمة الخدمات الخاصة التي يقدمها شخص لأقرانه،^(٨٠) لا توجد معايير أخلاقية يمكن تطبيقها على الأفعال التلقائية غير المتمدة للفعل الإنساني، مع إدراك أن الثواب والعقاب يتعلق بالأفراد، أو بمعنى أدق سلوكهم فيما يقومون به من أفعال تعد خرقاً للقاعدة العامة، ومن ثم يكون غير عادل. إننا لا نستطيع القول بأن هذا الفعل عادل أو غير عادل طالما أن العدالة سمة للملوك الإنساني لا النتائج المترتبة على الأفعال الإنسانية. وبالتالي لا يمكن تقييم الدخل أو العائدات المادية لاقتصاد السوق بواسطة معايير العدالة الاجتماعية. ولو كانت هناك سلطة مركزية أو فرد معين يعد مسئولاً عن توزيع الدخل الناتج والثروة، فمن المرجح تماماً عندئذ أن يتم تطبيق مصطلح «عدم الاستحقاق» أو عدم الجدارة. إنه يمكن تطبيق هذا المصطلح طالما أنه يمكن تطبيق مصطلح الاستحقاق أو الجدارة متى كان ذلك معتمداً على تقدير فرد أو سلطة معينة لا وفقاً لاقتصاد السوق القائم على المنافسة.

وعندما يتحدث «هايك» عن توزيع الدخل، فإن حديثه ينطلق من إثنين إلى المدرسة الاقتصادية للمساوية أو مدرسة التحليل الحدي، فقد كانت نظرية هذه المدرسة في ذهنه عندما تحدث عن الانتاجية الحدية للعمل *The marginal Product of labor*، وكمثال على ذلك: إن إنتاج مؤسسة تضم ألف عامل (م)، وعند إضافة ألف عامل (م) يكون إنتاج نفس المؤسسة هو (م + م)، ومن ثم يمكن استنتاج أن إنتاج العمال الإضافيين هو (م) أي أن العامل الإضافي سوف يكون إنتاجه إلى الحد الذي يتساوى فيه مع أجر العامل الدائم. ولا يمكن إعتبار تصور «هايك» أن القيمة في سياق توزيع الدخل يجب أن تكون مساوية للإنتاجية الحدية صحيحاً تماماً. إن ارتباط القيمة بالانتاجية الحدية هو من أجل غرض وضع نموذج *Patterned* أو نسق الحالة النهائية للتوزيع *System of distribution end - state*،^(٨١) وبعد هذا الأمر مهما بالنسبة للواقع، إذ إن عملية الإنتاج معقدة، والقول بأن المنتجات الصادرة عن الفعاليات التعاونية والمشاركة لا يمكن إنفصالها أبداً بصورة دقيقة عن المنهج الحدي لفرد واحد ليس صحيحاً تماماً. فقد نكون الانتاجية الحدية إحدى الاحتمالات فحسب بالنسبة للعوامل التي تحدد قيمة ما ينتجه الأفراد بالنسبة لأقرانهم فحسب وتكن

وظيفة السوق الحر في تحديد عوامل الإنتاج في تلك المشاريع الاقتصادية، حيثما كان مستوى إنتاجيتها الحدية، ومن ثم يصبح تطبيق العدالة الاجتماعية في ظل الحياة الاقتصادية أمراً محدداً للغاية، ومع ذلك لا يمكن استبعاد مصطلح العدالة الاجتماعية من مجموعة المفردات السياسية في المعجم السياسي. إن «هايك» لا يهتم بكون توزيع الدخل أمر أخلاقي، أولاً أخلاقي فهو محايد من الوجهة الأخلاقية شأنه في ذلك شأن «ديفيد ميلار» "D. Miller" الذي يرى: أن الاستحقاق هو ما يوزعه السوق فحسب. ويعد التأكيد على استحقاق العائدات المادية أو الدخل بصورة دقيقة في السوق الاقتصادي عرضة للدحض التجريبي، كما يكون الادعاء بأن الاستحقاق هو بمثابة المكافأة في مجتمع منظم بصورة ملائمة،^(٨٢) ويزعم «هايك» أن إثارة الاستحقاق يعد إضراراً للنظام الذي يجعل عائدات الأفراد المادية أكبر من أقرانه، ويعنى ذلك فقط أن يتحول المجتمع إلى مجتمع منظم وفقاً لأغراض ورايات السلطة المركزية. فطالما لا يوجد اتفاق حول الغايات المتناقضة مع الوسائل، فإن النتيجة ستكون عندئذ نمطاً من التوزيع للدخل أو الثروة يتم فرضه، ويتطلب هذا الأمر تدخلاً في الأفعال التلقائية للأفراد لكي يتم الحفاظ على نمط التوزيع القائم بالفعل،^(٨٣). يؤمن «هايك» بالعدالة المنفتحة طالما أنه يعتقد في المجتمع المنفتح أو للمجتمع العظيم كما يسميه سميث، ومن ثم فإنه يرى أن العدالة الاجتماعية هي عدالة مجتمع منطلق حيث يمكن معرفة قدرات الناس وجهودهم، وبالتالي استحقاقاتهم، وبناءً على ذلك لا يمكن تحقق حرية الفعل لدى الفرد وفقاً لمعرفته، وكيفية استخدام هذه المعرفة لتحقيق أغراضه الخاصة. وعلى العكس من ذلك، لا يمكن في ظل المجتمع المنفتح أن يعرف البشر أكثر من نتائج أفعالهم المباشرة ومن ثم تأتي قيمة القواعد المجردة للسلوك العادل عند تطبيقها على عدد مجهول من الحالات في المستقبل. «إن الاختلاف بين النظام الليبرالي، والنظام المخطط بصورة كلية تتضح بصورة مميزة عن طريق الدعاوى المشتركة للنازيين والإشتراكيين عن الانفصالات المصطنعة للاقتصاد والسياسة. ومطلبهم المشترك على حد سواء هيمنة السياسة على الاقتصاد،^(٨٤) ومن المؤكد أن تفننى نتائج السياسات القائمة على العدانة الاجتماعية إلى الأنظمة الشمولية باعتبارها سياسات تقوم على توجيه العمل. وتزدى هذه السياسات إلى نقص الكفاية الإنتاجية

Productive efficiency باعتباره ثمناً حقيقياً لتطبيق هذه السياسات. إن براعة هايك، بالنسبة للجميع هي عدم تأكيده أو إثباته أن نظام السوق يمكن أن ينتج نظاماً يوازره من القيم الأخلاقية^(٨٥) وينكر هايك على هؤلاء غير الاشتراكيين جعلهم للعدالة الاجتماعية هدفاً لسياسة الحكومة على افتراض أنها مطبقة جزئياً في صورة فرض الضرائب ويضع هايك الشعور بالحسد envy في مقدمة تفسيراته لشعبية مفهوم العدالة الاجتماعية. ويمكن القول إن هذا التفسير سطحي، فغاية العدالة الاجتماعية هي القضاء على هذا الشعور، بل يمكن اعتبار الحديث عن العدالة الاجتماعية محاولة عقلانية لدراسة الحسد، فهل يمكن تخيل أن كل المصلحين الاشتراكيين كان المحرك لهم هو الحسد. وعلى الرغم من أن «هايك» يذكر «الحسد» كأحد العوامل وراء تألق وازدهار مفهوم العدالة الاجتماعية، إلا أن ما نهتم به حقاً بشأن تفسير هذا المفهوم أمرين، ويكمن الأول في برهنه على أن اعتناق مبدأ العدالة الاجتماعية جاء بطبيعة الأمر من قبل الجماعات الدنيا descending في السلم الاجتماعي^(٨٦). وقد حاولت هذه الجماعات البحث عن مساعدة الحكومة لحماية أوضاعها الاجتماعية من التدرى إزاء قوى السوق. ويلجأ الفاشلون من العمال إلى هذا المفهوم خوفاً من نزاد الابتكار التقني، وغالباً ما يكتب تاريخ الثورة الصناعية كقصّة ملفقة للظروف الاجتماعية غير العادلة، أي الظروف الصعبة التي عاشها العمال في ظل استغلال أصحاب المشاريع الاقتصادية أو الصناعية لهم. لكن هايك يعتبر تلك النتائج غير العادلة التي أفرزتها الثورة الصناعية جزءاً محتماً من المباراة أو التنافس القائم في نظام السوق، إذ إن نظام السوق ليس بوسعه حماية كل المصالح المتعارضة. لكن يمكن كفالة كل هذه المصالح عن طريق تطبيق قواعد السلوك العادل على المشاركين في نظام السوق.

ويعود الأمر للثاني إلى نشأة العدالة الاجتماعية على يد عدد من الموظفين ذوي الرواتب الضئيلة نتيجة تجلب ممارسة للمهن الحرة. ومن المرجح أن تكون تلك الرواتب قد تم تحديدها عن طريق الاستحقاق أو الجدارة بسبب صعوبة إيجاد معايير أو تقييم للإسهامات الفردية في المشاريع الاقتصادية المنخفضة. وإن يكون لهؤلاء العاملين بتلك المؤسسات الخبرة التي لأدنى المهن الحرة بتقييم السوق لخدماتهم في

ظل منافسة تلك المؤسسات مع بعضها البعض». ويعرف ذوى المهن الحرة فى فعاليتهم اليومية الآليات غير الشخصية للسوق، وبالتالي تحديد قيمة خدمات معينة على الدوام^(٨٧).

وأخيراً فإن ظهور المشروع الاقتصادى على نطاق واسع هو جزء من التطور التلقائى لنظام السوق الحر، لكن فى المقابل فقد يكون هذا التطور مصحوباً بمجموعة من القيم التى ليست ملائمة لنظام السوق فحسب، بل قد تكون عوامل تدميره. وتبدو المسألة كما لو كان السوق الحر يخلق تناقضه الأخلاقى بتطوره التلقائى على المدى البعيد.

٤ - العدالة بين هايك ورولز

يبدو مفهوم العدالة عند رولز متفقاً إلى حد ما مع مفهوم العدالة عند «هايك»، من حيث بعض النتائج، مختلفاً بصورة تامة من حيث المنهج. فبينما يؤمن هايك بالتطور التلقائى لقواعد السلوك العادل، يعتقد «رولز» فى إمكانية الاستدلال العقلى على القواعد المختارة لضبط السلوك، والنظم الاجتماعية، والاقتصادية من خلال اتفاق جماعى، واختيار المبادئ التى يمكن تعميمها. ويعد هذا التصور مثابهاً إلى حد ما مع تصور «هايك» لسمات قواعد السلوك العادل التى تعنى التعميم، والتوكيد، والمساواة. كما يفترض «هايك» أيضاً أن يكون هناك إجماع على تلك السمات، أى عدم قبول أى قاعدة قانونية لا تتميز بهذه السمات الثلاثة. لكن على العكس من هايك، ينطلق رولز من تصور عقلانى كامن فى قدرة الأفراد أن يختاروا بصورة عقلانية مجموعة من المبادئ متفق عليها من حيث التعميم. إنه يؤمن بأخلاقية الحس المشترك. كما تبدو منهجية رولز جزءاً متمماً للهندسة الأخلاقية، حيث يرتبط اختيار المبادئ العادلة عنده بشروط «الموقف الأصلى Original Position» (تصحيح رولز لمفهوم حالة الطبيعة فى نظرية العقد الاجتماعى الكلاسيكية) فى ظل علاقة منطقية. ويتفق «رولز» مع هايك فى تصورهما أن قضايا العدالة لا تقوم على المصالح، والاستحقاقات لكن «رولز» يرى أن العدالة تقوم على المبادئ الملائمة لاختيار الأفراد العقلانى لتحكم سلوكهم على إفتراض أنهم يجهلون مصالحهم أو استحقاقاتهم، وهكذا يضمنى طابعاً

عقلانياً متعمداً على تلك المبادئ فيما وراء حجاب الجهل *Veil of ignorance*. ويختلف الطابع العقلاني المتعمد عند «رولز» عن ذلك الطابع التلقائي غير المتعمد لمبادئ العدالة عند «هايك». وبينما يرى «رولز» أن الناس قادرين على اتباع القواعد الأخلاقية، إنهم ليسوا أنانيين بصورة خالصة، لكنهم يختارون تلك القواعد التي تمثل مصالحهم بصفة أساسية فحسب، الحرية، الفرص، الدخل، الثروة، إحترام الذات،^(٨٨). وعلى النقيض من رولز يرى هايك - متفقاً مع تصور التراث الليبرالي الكلاسيكي - أن الفرد أناني بطبعه، وأنه بحكم أنانيته قادر على تحقيق مصالحه الخاصة التي تنعني في نهاية الأمر إلى تحقيق أكبر قدر من المصلحة لأفراد المجتمع ككل. وقد عرض «رولز» شروطاً محددة مؤكدة من خلال مصلحة الأفراد الخاصة، على أن يكون ذلك بواسطة الاستدلال العقلاني، وهذه المبادئ هي:

١ - لكل شخص حق متكافئ في ذلك النسق الشامل للحرريات الأساسية بصورة متسقة مع نسق معادل من الحرية للآخرين.

٢ - ترتيب عدم المساواة في الفرص والإمكانيات الاقتصادية والاجتماعية كالاتي:

(أ) أن تكون الفوائد الأعظم لذوى الامتيازات الأدنى *Least advantages*.

(ب) أن يرتبط ذلك بأوضاع ووظائف مفتوحة للجميع في ظل ظروف تكافؤ الفرص^(٨٩).

وفي المقابل لا يضع «هايك» فوائد أعظم لذوى الامتياز الأدنى، ومن ثم يرفض فرض نمط بعينه على البنيان الاجتماعى، وهكذا تنتفى صورة العدالة الاجتماعية عند هايك. وإن كان كل منهما يبدو منتمياً لمدرسة العدالة الإجرائية - *Procedural justice* التي ترفض أى محاولة لفرض نموذج خاص أو معين لتوزيع الدخل أو الثروة عن طريق التخطيط الاقتصادى المركزى. ورغم أوجه التشابه بينهما إلا أن صورة كل منهما تجاه الآخر تبدو مختلفة. فيبدو «رولز» من وجهة نظر «هايك» ميالاً إلى الاشتراكية من خلال محاولته إقامة بنيان اجتماعى معين على أساس عقلانى، بينما تبقى صورة هايك بوصفه ليبرالياً رجعياً يؤمن بمقولات التراث الليبرالي الكلاسيكي فحسب.

تعقيب

يبدو القانون بمعناه الأصل أو العدالة ماثلة في قواعد السلوك العادل لا في نتائج السلوك العادلة. إنها تعلم الناس كيفية السلوك بالنسبة لأفعالهم التي يختارون القيام بها، ومن ثم فهي ليست نموذجاً معيناً يهدف إلى نتائج محددة. ويحاول هايك، من خلال هذه الرؤية أن يربط بين العدالة والنظام اللقائي، حيث تكون الأفعال الإنسانية غير متعمدة، أى لا تهدف إلى غاية محددة. ويحاول أيضاً من خلال المفهوم السلبي للعدالة، أى تحريم القيام ببعض الأنواع من الأفعال فحسب أن يربط بين مفهوم العدالة، وتحقق الحرية بمعنى انعدام القسر، أى للربط بين تحريم بعض الأنواع من الأفعال، وانعدام القسر، ومن ثم يحول دون أن تفرض إرادة معينة لفرد أو سلطة أفعالا معينة تستهدف غايات محددة. ويبدو تحريم بعض أنواع من الأفعال متسقاً مع انعدام القسر. ففي الحالتين ينتفى الإجبار. ويفمضى مفهوم العدالة وفقاً لهذا التصور إلى الهجوم على العدالة الاجتماعية أو عدالة التوزيع، من منطلق أن توزيع الدخل الناتج من نظام السوق لا يمكن الحكم عليه بأنه عادل أو غير عادل، طالما أنه ليس نتيجة متعمدة للفعل الإنسانى. ومن خلال هذه الرؤية يتم الفصل بين توزيع الدخل الناتجة من اقتصاد السوق، وأى فكرة تتلوق بالاستحقاق بالنسبة لمستقبل هذه الدخول. ويدرك هايك أن الحجة اللازمة لإثبات أهمية اقتصاد السوق هو توزيعه النسبى للدخول بالنسبة للاستحقاق. وقد برهن بصورة مؤكدة على أن الناس قد

تتسامح مع عدم المساواة في الأوضاع المادية بصورة أساسية، إذا اعتقدوا في أن الأفراد على اختلافهم يحصلون على ما يستحقونه كليا. كما أكد أن إضافة لفظ اجتماعي الفاض والفضفاض إلى العدالة يعد تدميراً لنظام السوق بما يجسده من حريات. ويتخيل هايك أن الخدمة التي يسديها إلى أقرانه من البشر أن يجعلهم يشعرون بالخل كلما ذكروا مصطلح العدالة الاجتماعية ويمكن القول إن عدائية «هايك» للعدالة الاجتماعية تقوم على أمرين:

أولاً: إن النظام اللتقائى أو اقتصاد السوق لا يعنى تلك المحاولات المبذولة تحت اسم العدالة لفرض توزيع محدد للدخل بصورة أساسية. إن عائدات الأفراد المادية من اقتصاد السوق تتصل بتقييم السوق لخدماتهم، أو تلك القيمة التي يراها المستهلكون للخدمات التي أوجدها السوق. وتخدم هذه القيم المستهلكين كما تخدم المنتجين، ومن ثم فإنها غير متصلة بالاستحقاق أو الحاجات الفردية. وينفى هايك وجود صلة بين ما يسمى الجهد المبذول والقيمة، أو القيمة والاستحقاق. إن تبرير العائدات الناتجة من اقتصاد السوق يأتي فحسب من النتائج المترتبة على ما يود الناس الحصول عليه من بضائع أو خدمات، ومن ثم تصير القيمة ذاتية.

ثانياً: يبرهن هايك على أن تحقيق العدالة الاجتماعية يفرض على تدخل الحكومة ويتم رفض هذا التدخل من خلال إنه سيحدد عمل السوق بوصفه نسقاً اقتصادياً، ومن ثم يحقق المزيد من التدخل في الممتلكات الخاصة بالأفراد، ويؤدي ذلك حتماً إلى سيطرة المذهب الشمولى. لكن في كثير من البلدان الغربية تحاول المجتمعات عن طريق الحكومة الجمع بين نظام السوق، وتحقيق العدالة الاجتماعية إلى حد ما. لأن الجمع بينهما لا يعطى بالضرورة للتصارع بينهما. لكن تبدو رؤية «هايك» رجعية إلى حد كبير، وإن حاول نفى ذلك فسياسات الجمع بين نظام السوق الحر ومبادئ العدالة الاجتماعية في كثير من الدول الغربية بصفة خاصة لم تنفض إلى تحطيم نظام المجتمع أو قتل اقتصاد السوق أو تدمير الحرية الفردية. ويمكن من خلال دراسة هذه السياسات معرفة نتائجها على الحرية الفردية بصورة عملية.

الهوامش

- The Mirage of social justice, P. 31 (١)
- J. Tomlinson, Op. Cit., P. 38. (٢)
- H Kelsen, what is justice? california, 1957, P. 7. (٣)
- The Mirage of social justice, P. 32. (٤)
- Ibid., P. 30. (٥)
- Ibid., P. 32. (٦)
- Ibid., P. 33. (٧)
- The road to serfdom, P. 102. (٨)
- The mirage of social justice, P. 33. (٩)
- N. Barry, P. Cit., P. 143. (١٠)
- Studies, P. 160. (١١)
- The mirage of social justice, P. 33. (١٢)
- Ibid., P. 34. (١٣)
- H. L. A. Hart, The concept of law, Oxford University press, London, 1961, P. 165. (١٤)
- The mirage of social justice, P. 34. (١٥)
- Ronald, M. Dworkin is law a system of rules in R. S. summers, ed., Essays in legal philosophy Oxford Univ. press, London 1968, P. 52. (١٦)
- The mirage of social justice, P. 35. (١٧)
- Loc. Cit. (١٨)
- Ibid., PP. 35. 36. (١٩)
- J. Salmond, jurisprudence, ed. by G. Williams London, 1947, P. 62. (٢٠)

- The mirage of social justice, 36. (٢٢)
- Max Gluchman, politics, law and Ritual in Titual society. chicago University prees, (٢٣)
1965, P. 54.
- The mirage of social justice, P. 37. (٢٤)
- Paul. A. freud, social justice and law in Richard B. Brandt, ed. social justice, Engle (٢٥)
wood cliffs, New Jersey. 1962 P. 96. (٢٦)
- R.L. Hale. freedom through law, california 1952, P. 15. (٢٧)
- The murgge of social justice, P. 38. (٢٨)
- J.W. Chapman, Justice and fairness, London, 1963, P. 153. (٢٩)
- J. Rawls. constirution liberty and concept of justice, Basic book, N.Y. 1963, P. 102. (٣٠)
- The mirage of sosial justice, P. 39.
- Lo. cit. (٣١)
- Ibid., P. 40. (٣٢)
- Loc. Cit. (٣٣)
- W. Kones. historical introduction to theory of law, Oxford Univ. prees, London, 1940, (٣٤)
P. 114.
- The Mirage of social justice, P. 42. (٣٥)
- Loc. Cit. (٣٦)
- The constitution of liberty, P. 209. (٣٧)
- The mirage of social justice, P. 43. (٣٨)
- Loc. Cit. (٣٩)
- Ibid., P. 44. (٤٠)
- (٤١) هنري باتيفرول، الفلسفة للقانون، ترجمة د. سميرحي فرق المائدة، منشورات عريجات، بيروت - باريس، ١٩٨٤، ص ٨٠.
- Hart, Op. Cit., P. 253. (٤٢)
- Rules and order, P. 20. (٤٣)
- W. James, Pragmatism, longman and green, N.Y. 1940. P. 222. (٤٤)
- V. pareto, The mind and society, London 1935, para 1210. (٤٥)
- The constitution of liberty, P. 211. (٤٦)
- J. Bentham, The theory of legislation, ed. C.K. ogden, London 1931. P. 8. (٤٧)
- The mirage of social justice, P. 163. (٤٨)
- The constitution of liberty, P. 209. (٤٩)
- The mirage of social justice, P. 46. (٥٠)
- (٥١) هنري باتيفرول، ص ١١.

Rules and order, P. 97.	(٥٧)
The mirage of social justice, P. 169.	(٥٣)
Ibid., P. 47.	(٥٤)
Lok, cit P. 47	(٥٥)
	(٥٦) المرجع السابق، ص ٤٤.
J W. Jones, op. cit . p. 91.	(٥٧)
	(٥٨) الخروز القاتل، ص ٤٦، ٤٧.
The road to serfdom, p. 104	(٥٩)
Ibid., p. 102	(٦٠)
	(٦١) الخروز القاتل، ص ٤٨.
The road to serfdom p. 104.	(٦٢)
	(٦٣) الخروز القاتل، ص ٤٩.
The road to serfdom, p. 102.	(٦٤)
Ibid., p. 107.	(٦٥)
The road to serfdom, p. 110.	(٦٦)
Studies, p. 238.	(٦٧)
	(٦٨) الخروز القاتل، ص ١٤٠، ١٤١.
	(٦٩) الخروز القاتل، ص ١١٨.
The constitution of liberty, p. 143.	(٧٠)
The mirage of social justice, p. 78.	(٧١)
The road to serfdom, p. 42.	(٧٢)
The Encyclopedia of philosophy, p. 460.	(٧٣)
	(٧٤) الخروز القاتل، ص ١٣٧.
Is Liberty Justice and common Good, in A. Quinton (ed): political philosophy Oxford University press London, 1967, p. 193.	(٧٥)
The mirage of social justice, p. 36.	(٧٦)

- The mirage of social justice, pp. 92 - 3. (٧٧)
- (٧٨) مورييس فلامان، الليبرالية المعاصرة، ترجمة تمام الساطي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠، ص ٩٢.
- The constitution of, p. 94. (٧٩)
- Ibid., p. 96. (٨٠)
- R. Nozick, Anarchy, state and utopia, Basic Books, N.Y. 1974. p. 188. (٨١)
- D. Miller, social justice, Oxford Univ. press, London, 1973, p. 309. (٨٢)
- The mirage of social justice, p. 142. (٨٣)
- The road to serfdom, p. 108. (٨٤)
- I. Kristol, "When virtue loses all her loveliness", in D. Bell and I. Kristol (eds), capitalism Today, (٨٥)
Basic Books, N.Y. 1971, p. 141.
- The mirage of social justice, p. 93. (٨٦)
- The constitution of liberty, p. 123. (٨٧)
- Rawls, Theory of justice, Oxford Univ. Press, London, 1972. p. 95. (٨٨)
- Ibid, p. 302. (٨٩)

الخاتمة

(١) يعد مفهوم الحرية الذى يتناوله هذا الكتاب صياغة جديدة للحرية الليبرالية تقوم على مبررات وأسانيد ليبرالية قديمة مستمدة من التراث الليبرالى الكلاسيكى معتمداً فى مدرسة الأخلاق الاسكتلندية، خاصة «ديفيد هيوم»، آدم سميث. فقد استلهم تصوره للحرية من مبادئ «هيوم»، عن ضرورة الملكية الخاصة لتحقيق الحرية، من خلال القوانين الأساسية الموجودة فى الطبيعة: ثبات الملكية، إنتقالها بالتراضى والوفاء بالوعود. وأخذ عن آدم سميث تصوره المجرد لليبرالية الاقتصادية، من خلال تأكيده على أن المصلحة الخاصة هى محرك الاقتصاد، باعتبار أن الانسان أنانى بطبعه، فى سعيه الدائم إلى مصلحته الخاصة. وقد حاول سميث إيجاد حالة من التوافق الأساسى بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، من خلال طرحه لمفهوم «اليد الخفية»، التى تبرهن على تحقق المصلحة العامة، من خلال السعى المتواصل إلى تحقيق المصلحة الذاتية. ولذلك يمكن إدراج هذا المفهوم ضمن تيار اليمين الجديد الذى استقى معظم قضاياه وأفكاره من آدم سميث.

(٢) ويمكن فهم هذه الصياغة الليبرالية الجديدة لمفهوم الحرية من خلال تبنيها لأفكار المدرسة الاقتصادية للنسائية عن القيمة الذاتية. مع الوعى بأن نظرية القيمة الذاتية لم تكن أبداً مجرد نظرية اقتصادية فحسب، بل كانت نظرية عامة عن الفعل الإنسانى. وقد رأت هذه النظرية أن وجهات نظر الأفراد، وميولهم، ورغباتهم هى

المعرفة الحقيقية بصرف النظر عما إذا كانت صادقة أم كاذبة، أى أن قيم الأفراد ذاتية لا موضوعية. وقد شكل الإيمان بالقيمة الذاتية أساساً لتطبيق المنهج الفردي فى علم المناهج على كل القضايا الانسانية كرد فعل ضد مقولات المنهج الجماعى الذى يقوم على تفسير الكيانات الجماعية كالتطبيقات والمجتمعات. وضد المذهب التاريخى الذى ينظر إلى الظواهر المعقدة - الاجتماعية - التى يدرسها التاريخ باعتبارها معطيات كلية، ومن ثم يصبح تفسيرها بمثابة قوانين مؤكدة. وأيضاً ضد النزعة «العلمية» التى ترد كل شىء إلى العلم، باعتباره قيمة حقيقية مطلقة.

(٣) ويكشف هذا المفهوم من خلال أسانيده الليبرالية الكلاسيكية عن اعتقاده فى إتاحة الفرصة أمام الأفراد ليشكلوا قيمهم كما يريدون بصرف النظر عن الغاية، ومن ثم يجب السماح لأفعالهم أن تأخذ مجراها التلقائى دون قيد أو شرط أو تدخل من فرد أو سلطة معينة وهكذا فإن السمة المميزة لهذا المفهوم هى الإيمان بالتطور التلقائى للأفعال الانسانية.

(٤) يعبر هذا المفهوم كل للحريات فيما عدا واحدة فقط حريات ناقصة وغير حقيقية ولا يمكن لأى منها أن تكون الحرية بمعناها الأصيل. فالحرية السياسية قد تشكل عائقاً أمام تحقق الحرية الفردية، عندما يختار الإنسان بنفسه، وعن طريق حق التصويت المملوح له نظاماً سياسياً مستبداً يقيد الحرية الفردية، وبالتالي يعوق الأفراد عن تحقيق مصالحهم الخاصة، كما حدث عند اختيار الجماهير للنظم النازية، والفاشية فى ألمانيا وإيطاليا، وما أعقب ذلك من تدمير للحرية الفردية كما أن الحرية الذاتية أو الميتافيزيقية ليست الحرية بمعناها الحقيقى، فحمة فارق بين الحرية كضرورة، وحرية للفعل التى يؤكد عليها هذا المفهوم. كما أن الحرية بوصفها القدرة على الفعل لا تحل تحقق الحرية على الوجه الأكمل وذلك لأن قدرة الانسان على فعل ما هو غير مصرح به، فى مقابل عدم القدرة على فعل ما هو مصرح به، ومن ثم يبنى فصل قضية قدرة الانسان أو عدم قدرته على الاختيار العقلانى من بين بدائل، عن قضية خضوعه أو عدم خضوعه لإرادة الآخر.

(٥) يبقى للحرية مفهوم حقيقى واحد أو للحرية بمعنى إنعدام القسر. فالحرية هى الحالة التى يكون فيها الإنسان غير خاضع للقسر من قبل إرادة الآخر المستبدة.

فهذا المفهوم يتيح للفرد أن يعمل وفقاً لقراراته ومخططاته الخاصة فحسب ويبدو هذا المفهوم متسقاً مع الإيمان بتلقائية الفعل الانساني، ومن ثم يصير الإنسان الحر هو من ليس عبداً.

(٦) يعد مفهوم الحرية بمعنى انعدام القسر مفهوماً سلبياً فهو ليس إيجابياً بمعنى القدرة على الفعل، إنما انعدام القسر فحسب. وتكتمل سلبية هذا المفهوم في الربط بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية الذي يعنى عدم تدخل الحكومة بفرض سياسات للقيام بأفعال معينة من أجل أغراض محددة، إنما يقصر سلطات الحكومة على تنفيذ القواعد العامة للملك العادل فقط.

(٧) تؤكد قواعد الملك العادل أو القانون بمعناه الأصيل على الحرية بمفهومها السلبي، من خلال محتواها الذي لا يحدد القيام بأفعال محددة تسفر عن نتائج معينة، إنما تحرم فقط القيام ببعض الأنواع من الأفعال. وهكذا تتعارض قواعد الملك العادل، أو تلك القواعد العامة المجردة مع ما يعمله للقانون العام الذي يحدد نظام عمل الحكومة. وفي المقابل تعد هذه القواعد أساساً لقواعد القانون للخاص والجنتائ اللذين يكونان معاً ما يطلق عليه قانون الأعراف أو ذلك القانون غير المدون.

(٨) ويترتب على هذا المفهوم السلبي للحرية، والذي يتمثل في قواعد الملك العادل مفهوماً آخر هكيمياً، يتضح في القول بأنه إذا أردنا تحقيق أكبر قدر من الحريات للجميع، فإنه علينا تقييد حرية الجميع عن طريق الالتزام بقواعد عامة مجردة أو قواعد الملك العادل.

(٩) يرتبط مفهوم الحرية بنظرية المعرفة، باعتبار أن القسر ليس شراً أو محرماً بالمعنى الأخلاقي أو القانوني، بل إنه أيضاً يحد من استخدام وتنظيم معرفة الفرد في سعيه لتحقيق مصالحه الخاصة. وقد جاءت محاولة إسفاء للطابع المعرفي على مفهوم الحرية، من مطلق الاعتقاد بمحدودية المعرفة الإنسانية، وقصور العقل الإنساني بالنسبة للإلمام بكل الوقائع المحيطة بالإنسان، وعدم قدرة الإنسان على إيجاد حلول لكل المشاكل التي تواجهه، وبالتالي تصوير الحضارة غير متمدة، باعتبار أن الإنسان لا يدري وهو يصنمها بما ستكون عليه. ويعد هذا التصور دحضاً لمقوله

المذهب العقلاني عن كمال العقل الإنساني وقدرته الكاملة على فهم ما يصنعه، وبالتالي فإن الحضارة الإنسانية متعمدة.

(١٠) يحاول هذا المفهوم طرح علاقة ضرورية بين الحرية والملكية والقانون، باعتبار أن الحرية قيمة في حد ذاتها تتحقق في ظل إنعدام القسر. كما تعد الملكية الخاصة أو الملكيات المتعددة هي المجال الذي تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقي. ويأتي القانون ممثلاً في قواعد السلوك العادل كضمان لتحقيق الحرية بوصفها إنعدام القسر، كما يعد الحارس الأمين على الملكية الخاصة ضد الانتهاك أو التعدي من قبل الآخرين. لكن هذا الرابطة الضرورية بين الحرية والملكية والقانون تفضي إلى تناقض واضح: كيف يمكن أن تكون الحرية قيمة في حد ذاتها، ثم لا يمكن تحقيقها إلا في ظل القانون. وهكذا نصير الحرية جزءاً من منفعة القانون الذي يحفظ الملكية أو مجال تحقق الحرية بمعناها الأصيل

(١١) تعدد أهمية صياغة مفهوم جديد للحرية الليبرالية إلى الرغبة في تطبيق هذا المفهوم على اقتصاد السوق القائم على المنافسة أو النظام الموسع للتعاون البشري الذي يعنى نظام الملكيات المتعددة بصورته الأكثر حداثة وقد جاء الاعتقاد بالتطور التلقائي للأفعال الإنسانية سبيلاً إلى إقامة اقتصاد السوق الذي لا يقوم على التخطيط أو التنظيم، إنما على المنافسة بين الأفراد في ظل القوى المجردة أو اللاشخصية لهذا السوق. ويتم قبول التخطيط فحسب في إطار المنافسة، أى التخطيط من أجل المنافسة لا التخطيط ضد المنافسة.

(١٢) يطرح هذا المفهوم تصويره عن عدم إمكانية قيام ليبرالية سياسية بدون ليبرالية اقتصادية أو العكس. وأن المشروع السياسي الحر لا يمكن أن يجد مبرراته وأساسه، بل والقدرة على استمراره بدون وجود المشروع الاقتصادي الرأسمالي الحر.

(١٣) تختلف الليبرالية الغربية من حيث النشأة وطبيعة التكوين عن الليبرالية العربية. فقد جاءت الليبرالية الغربية نتاجاً طبيعياً لتطور علاقات الإنتاج الرأسمالية التي نشأت وتطورت داخل المجتمع الغربي ذاته ومن هنا اكتسبت الليبرالية الغربية

مشروعيتها وفي المقابل جاء المشروع الليبرالي العربي ناقصاً ومشوشاً خاصة في بداياته الأولى على يد المفكر الليبرالي العربي (المصري) الأول رفاعة الطهطاوى الذى لم يهتم إلا بصورة التقدم القائم فى أوروبا آنذاك، باعتبار أن التقدم عنده يعنى التقدم، ومن ثم جاء اهتمامه بسرد صور هذا التقدم فى انطباعاته عن رحلته إلى فرنسا. لكنه لم يتحدث عن العوامل الليبرالية وراء هذا التقدم من حرية وملكية وتعاقد. ثم جاء تلميذه - غير المباشر - أحمد لطفي السيد ليخلط بين الديمقراطية والليبرالية، باعتبار أن الديمقراطية قد ارتبطت بالليبرالية فى المجتمعات الغربية الصناعية عبر تاريخ طويل، لكن الليبرالية بمعناها الاقتصادى غير الديمقراطية بمعناها السياسى. وقد أكدت صياغة مفهوم الحرية فى هذا البحث ضرورة الفصل بين الليبرالية والديمقراطية، باعتبار أن الديمقراطية قد تفضى إلى نظام سياسى مستبد. ومن ناحية أخرى ارتبطت الليبرالية بالسلفية عند جمال الدين الأفغانى فى محاولته النضال ضد الاستعمار، والنضال من أجل سيادة حكم دستورى ديمقراطى فى الأقطار الإسلامية. وهكذا فهم الأفغانى الليبرالية باعتبارها الديمقراطية. أو بمعنى أدق فهم الجانب السياسى من الليبرالية فحسب. وعلى نفس المنوال سار تلميذه «محمد عبده» فى محاولته تطوير المجتمع المصرى من منطلق ليبرالى يقوم على فهم صحيح للدين الإسلامى. وأخيراً تأتى السلفية الليبرالية اللورية ممثلة فى «حسن حنفى» الذى حاول طرح بناء نظرى محكم للمشروع السلفى بحيث يصبح هذا المشروع أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية. لكن دعوة «حسن حنفى» إلى المجتمع العادل الذى تتم فيه إعادة توزيع الثروة مع تأييد الملكية الخاصة تتنافى إلى حد بعيد مع مقولات مفهوم الحرية الذى يتناوله هذا البحث من وجهة نظر ليبرالية. إذ يرفض هذا المفهوم تماماً ما يسمى بتوزيع الثروة أو عدالة التوزيع فى ظل إيمانه المطلق باقتصاد السوق القائم على المنافسة.

(١٤) إن أطروحات الصياغة الليبرالية الجديدة لمفهوم الحرية الذى يتناوله هذا البحث تتعارض بصورة واضحة مع تصورات المشروع الليبرالى العربى. فقد فصلت هذه الصياغة مفهوم الليبرالية عن الممارسات الديمقراطية، باعتبار الأخيرة المسؤولة عن إنحدار الليبرالية، وتلاشى أفكارها الأصيلة. كما ترفض هذه الصياغة أفكار

«لاهورت التحرر، التي تبتكها السلفية الليبرالية الثورية. وتبدو الصياغة الليبرالية الجديدة لمفهوم الحرية صياغة تتأرجح بين الايمان بالتجديد، والتمسك في الآن نفسه بالجنور الرجعية، ومن ثم فقد أفضى هذا للتأرجح إلى بعض للتناقضات التي أثرت بصورة سلبية على اتساق ووضوح هذا المفهوم، غير أنه في نهاية الأمر يطرح وجهة نظر جديدة بالبحث.

المصادر والمراجع

أولاً: مصادر ومراجع باللغة العربية

- (أ) مؤلفات لفريدريك هايك مترجمة إلى اللغة العربية.
- ف. هايك: الغرور القاتل، ترجمة محمد مصطفى غنيم دار الشروق، القاهرة ١٩٩٣.
- (ب) كتابات عن فريدريك هايك مترجمة إلى اللغة العربية.
- ادوار. م. بيزنز: النظريات السياسية في العالم المعاصر ترجمة عبد الكريم أحمد، منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٨٨.
- انطوني دى كرسيني، كينيث ميلوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله، سلسلة الألف كتاب الثاني (٦٠) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.
- موريس فلامان: الليبرالية المعاصرة، ترجمة تمام الساهلي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠.
- (ج) كتابات عن فريدريك هايك باللغة العربية.
- د. فؤاد زكريا: الإنسان والعصارة، مكتبة مصر بالقجالة، القاهرة ١٩٩١.
- (د) مراجع عامة
- أوسكار لانج: الاقتصاد السياسي، ترجمه عن الانجليزية د. راشد البرلى، راجعه د. إسماعيل صبرى عبد الله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦.
- برنارد شافرنز: القانون فى أمريكا، ترجمة وتطبيق ياقوت الضماوى، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

- جورج سيابن: تطور الفكر السياسي، الكتاب الرابع، ترجمة علي إبراهيم السيد، مراجعة وتقديم د. راشد البراوي، دار المعارف، القاهرة. بدون تاريخ.
- جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة ايلى الجبالي، مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت مايو ١٩٩٤ .
- د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ .
- عبد الله الحروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) ١٩٨١ .
- كارل بوبر: علم المذهب التاريخي، ترجمة د. عبد الحميد صبره، منشأة دار المعارف، الاسكندرية ١٩٥٩ .
- د. محمد فتحى الشنيطى: النظرية السياسية عند هوبز، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢ .
- د. ملهم قريان: القانون الطبيعى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢ .
- هارى باتيفول: فلسفة القانون، ترجمة د. سموى فرق الحادة، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٤ .

المصادر والمراجع باللغة الاجنبية

ثانياً: مصادر ومراجع باللغة الانجليزية

(أ) مؤلفات فريدريك هايك باللغة الانجليزية.

- Hayek, F. and others: Collectivist economic Planning, Routledge and Kegan Paul, London 1935
- The constitution of liberty, Routledge and Kegan Paul, london 1976.
- The counter - Revolution of science, Stratford press, U.S.A. 1952
- Individualism and economic order. Chicago University Press, Chicago 1963.
- The mirage of social justice, Chicago University press, Chicago 1976
- New studies in Philosphy. Politics, Economics and the history of Ideas, Chicago Univeristy Press, Chicago 1978.
- The political order of a free people, Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- The road to Serfdom, Chicago university press, Chicago 1944.
- Rules and order, Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- Studies in philosophy.Politics and economics, Routledge and Kegan Paul, London 1967.
- Unemployment and the Unions Institute of Economic affairs, London 1980.

(ب) كتابات عن هايك باللغة الإنجليزية:

- Barry, N.P. : Hayek's social and economic Philosophy, The Macmillan press, London 1979.
- Blaug, M. : Great economists since Keynes, wheatshaeaf book, London 1985.
- Busanquet. Nick: After the new righte, Heinemann, London 1983.
- Caldwell, B.J. : Hayek's transformation history of political economy, vol 20, No. 4.

- Machlup, f. : Von Hayek's contribution of Economics' Swedish journal of economics, vol 76, no. 4.
- Tomlinso, J : Hayek and the Market, Pluto press, London 1990.
- Wootton, B. : Freedom under Planning, Allen and Unwin, London 1945.

(ج) مراجع عامة باللغة الإنجليزية

- Adler, J.M. : The idea of freedom, Double day and company, N.Y. 1958.
- Arnheim, M.W. : Aristocracy in Greek society Thomas and Hudson, London 1977.
- Barnett, H.G. : Innovation : The basis of cultural change, Harper and Row. N.Y. 1953.
- Barry, B. : Justice and common Good in political philosophy, ed. by Quinton, A., Oxford University press, London 1967.
- Chapman, J W. : Justice and fairness, Routledge and Kegan Paul, London 1963.
- Cunningham, E. : Democratic theory and socialism, Cambridge Univeristy press, London 1987.
- Darwin, C. : The origin of species, W.W. Norton, London 1973.
- Dewey, J. : Reconstruction in philosophy, Ameritor Books, N.Y. 1933.
- Dewey, J. : Human nature and conduct, The modern library, N.Y. 1957.
- Dworkin, M. : Is law a system of rules? in R.S. Summers, ed Essays in legal philosophy, Oxford University press, London 1968.
- Friedman, M. : Free to choose, Secker and Warburg, London 1980.
- Friedman, M. : Capitalism and freedom, Chicago University press, Chicago 1962.
- Gluckman, M. : Politics Law and Ritual in tribal society, Chicago University press, Chicago 1965.
- Hale, R.L. : Freedom through law, california 1952.
- Harden, L.I. : The Noble lie: The British constiution and rule of law, Hutchinson London 1986.
- Hart, H.L. : The concept of law, Oxford University press, London 1961.
- Heilbron, R.L. : The essential Adam Smith, Oxford University press, London 1986
- Hobbes, T. : Leviathan, Oxford University Press, London 1964.
- James, W. : Pragmatism, Longman and Green, N.Y. 1940.
- Jones, W. : Historical introduction to the theory of law, Oxford University press, London 1940.
- Jones, W. : The law and legal theory of Greeks, Oxford University press, London 1956.

- Kant, E : Critique of practical reason, ed. by, L. W., Chicago University press, Chicago 1942
- Knight, H. : Conflict of values : Freedom and Justice, in Goals of economic life, ed. by ward, D., N.Y. 1953.
- Kristol, I. : "When virtue loses all her loveliness", in capitalism today ed. by Kristol, I. Books Books, N.Y. 1971.
- Laski, H. : Liberty in the modern state, Unwin Books, London 1948.
- Laski, H. : The rise of European liberalism, Unwin Books, London 1962.
- Lloyd, D. : The idea of law, Penguin Books, London 1991.
- Locke, J. : The second treatise of government, Ed. by Peardon, P., The Library of liberal arts, U.S.A. 1983.
- Menger, K. : Problems of economic and sociology, Trans. by Nock, J. Urbana, Illinois 1963
- Mill, J.S. : Utilitarianism, liberty, Representative Government, J.M. Dent and sons, London 1972.
- Miller, D. : Social Justice, Oxford University press, London 1973.
- Mises, V. : Socialism, Yale University press, New Haven 1951.
- Norman, R. : Does equality destroy liberty? in contemporary political philosophy, Ed. by: Kerth Graham, Cambridge University press, London 1982.
- Nozic, R. : Anarchy, state and utopia, Basic Books, N.Y. 1974.
- Popper, K. : Objective Knowledge, Clarendon press, London 1976.
- Popper, K. : The open society and its enemies, Routledge and Kegan paul, London 1984.
- Rawls, J. : Constitution Liberty and concept of Justice, basic books, N.Y. 1986.
- Rawls, J. : Theory of justice, Oxford University press, London 1972.
- Russell B. : The roads to freedom, George Allen and Unwin, London 1920
- Santillana, G. : Crime of Galileo, Chicago University press, Chicago 1955.
- Schumpeter J.A. : Capitalism, socialism and Democracy, Allen and Unwin, London 1979.
- Smith, A. : Wealth of nations, modern library, N.Y. 1937.
- Soule, G. : Ideas of the Great economists, Amentor Book, N.Y. 1955.
- Weyrich, P. : "Blue Collar or Blue Blood" in the new right papers, st. Martin's press, N.Y. 1982.

ثالثاً معاجم وموسوعات باللغة العربية

- د. أحمد زكي بدرى: معجم المصطلحات الاقتصادية بدار الكتاب المصرى، القاهرة ١٩٨٤ .
- جميل صليبا: المعجم النفسى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧١ .
- د. هبد الوهاب الكيالى، تكملة زهورى: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٤ .
- مجمع اللغة العربية: المعجم النفسى بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩ .

رابعاً: قواميس وموسوعات باللغة الإنجليزية.

- Bergguist, S.R. : New webster's, dictionare Delair publishing, N.Y. 1981.
- Edwards, Paul: The Encyclopedia of philosophy, vol. 4, Macmillan, N.Y. 1972.
- Scruton, Roger : Adictionary of politicaal Thought, pan books and Macmillan press, London 1983.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
- مقدمة:	٧ - ١٠
- الفصل الأول: التأسيس الفلسفى لهايك	١١ - ٥٤
- تمهيد:	١٣ - ١٤
- أولاً: التطور الفكرى	١٥ - ٢٦
١ - التحول من الاقتصاد إلى الفلسفة ..	١٥ - ٢١
(أ) المرحلة الاقتصادية	١٥ - ١٦
(ب) المرحلة الفلسفية	١٦ - ٢١
٢ - الانعواء تحت مسمى اليمين الجديد	٢١ - ٢٦
(أ) للتسمية... التصنيف	٢١ - ٢٣
(ب) موقف هايك	٢٣ - ٢٦
ثانياً: العوامل المؤثرة فى التكوين الفكرى	٢٧ - ٣٩
١ - الفلسفة البريطانية فى القرن اللامن عشر	٢٧ - ٣٥

(أ) ديفيد هيوم	٢٧ - ٣١
(ب) آدم سميث	٣١ - ٣٥
٢ - المدرسة الاقتصادية للنسائية	٣٥ - ٣٩
(أ) النظرية الذاتية للقيمة	٣٥ - ٣٧
(ب) المنحى الاستبطانى للفعل الانسانى	٣٧ - ٣٩
ثالثاً: المنهج:	٤١ - ٤٨
١ - الذاتية : الأساس المنهجى	٤١ - ٤٤
٢ - المذهب الفردى فى علم المناهج	٤٤ - ٤٥
٣ - أرجح التشابه المنهجى مع بوير	٤٦ - ٤٨
تعقيب	٤٩ - ٥٠
الفصل الثانى: الحرية بوصفها قيمة	٥٥ - ١٢٢
تمهيد:	٥٧ - ٥٨
أولاً: حرية أم حريات؟	٥٩ - ٧٢
١ - نقد الحرية السياسية	٥٩ - ٦٢
٢ - نقد الحرية الباطنية (الميتافيزيقية)	٦٣ - ٦٣
٣ - نقد حرية القدرة على الفعل	٦٤ - ٦٦
٤ - تصور هايك للحرية	٦٦ - ٧٢
ثانياً: فعاليات الحضارة الحرة	٧٣ - ٨٩
١ - نمو المعرفة وإدراك الجهل الانسانى	٧٣ - ٧٨
٢ - الخبرة: استخداماتها، انتقالها، تواصلها	٧٨ - ٨٤
٣ - حرية الفكر وحرية العمل	٨٤ - ٨٦

٨٩ - ٨٧	٤ - حرية المنافسة وحرية التنظيم
١١١ - ٩١	ثالثاً: العلاقة بين الحرية والعقل في التراث الفريسي
٩٦ - ٩١	١ - تراثان للحرية
١٠٠ - ٩٦	٢ - نشأة النظام التقائي وتطوره
١٠٤ - ١٠٠	٣ - مفهوم التطور الاجتماعي: نقد الداروينية الاجتماعية
١٠٩ - ١٠٤	٤ - الحرية كمبدأ أخلاقي
١١١ - ١٠٩	٥ - ادور العقل في تنظيم المجتمع الحر
١١٦ - ١١٣	- تعليق
١٨٩ - ١٢٣	- الفصل الثالث: الحرية في ظل القانون
١٢٦ - ١٢٥	- تمهيد:
١٤٢ - ١٢٧	أولاً: الحرية إنعدام القسر
١٢٩ - ١٢٧	١ - مفهوم القسر ودرجاته
١٣٢ - ١٢٩	٢ - مبررات للقسر
١٣٥ - ١٣٢	٣ - ممارسة السلطة للقسر
١٣٨ - ١٣٥	٤ - الاحتكار وسيلة للقسر
١٤١ - ١٣٨	٥ - الملكية الخاصة وإنعدام القسر
١٤٢ - ١٤١	٦ - هل يمكن تجنب القسر
١٥٨ - ١٤٣	ثانياً: كفالات الحرية الفردية
١٤٦ - ١٤٣	١ - حكم القانون
١٥٠ - ١٤٦	٢ - القواعد العامة للسلوك العادل
١٥٢ - ١٥٠	٣ - فصل السلطات

٤ - الحقوق الأساسية للفرد	١٥٢ - ١٥٤
٥ - صلاحية التدخل في المجال الحر للفرد	١٥٥ - ١٥٦
٦ - الكفالات الإجرائية	١٥٦ - ١٥٨
ثالثاً: قانون الحرية	١٥٩ - ١٧٧
١ - غرض القانون	١٥٩ - ١٦٣
٢ - مهام رجل القضاء	١٦٣ - ١٦٦
٣ - ليست مهمة رجل القضاء التوجيه	١٦٦ - ١٦٩
٤ - مهمة رجل القضاء بالنسبة للنظام التقالدي	١٧٠ - ١٧٤
٥ - حماية السلطة القضائية لنظام الأفعال الإنسانية	١٧٤ - ١٧٧
تعقيب:	١٧٩ - ١٨٤
الفصل الرابع:	١٩١ - ٢٤٠
تمهيد:	١٩٣ - ١٩٤
أولاً: مفهوم العدالة	١٩٥ - ٢١٦
١ - العدالة سمة مميزة للسلوك الإنساني	١٩٥ - ١٩٩
٢ - علاقة العدالة بالقانون	١٩٩ - ٢٠٥
٣ - القيمة السلبية لقواعد السلوك العادل	٢٠٥ - ٢١١
٤ - نقد أبديولوجية المذهب الوضعي في القانون	٢١١ - ٢١٦
ثانياً: الحرية والعدالة الاجتماعية	٢١٧ - ٢٣٣
١ - الملكية أساس الحرية والعدالة	٢١٧ - ٢٢٢
٢ - غموض كلمة (اجتماعي)	٢٢٢ - ٢٢٦
٣ - رفض العدالة الاجتماعية	٢٢٦ - ٢٣٢

٢٣٦ - ٢٣٥	٤ - المدالة بين هايك ورولز
٢٣٦ - ٢٣٥	- التعليب
٢٤٦ - ٢٤١	- الخاتمة
٢٥٧ - ٢٤٧	- قائمة المصادر والمراجع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٠٧١ / ٢٠٠٠

I . S . B . N 977 - 01 - 6949 - 8

إنها الليبرالية من جديد... أشبه ما تكون
بأسطورة طائر الفينيكس أو العنقاء عند المصريين
القدماء — الذى يعث من رماده بكامل عبقريته.

الليبرالية بشعاراتها المعروفة عن الحرية
الفردية، اقتصاد السوق الحر، الديمقراطية، فى
صورتها المعاصرة، أخيراً تحطم حاجز الإخفاق
الليبرالى الذى أقامته انتصارات متوالية، ولزمن غير
قصير: النظرية الماركسية، اشتراكية الدولة، النظم
الشمولية بتطبيقاتها البائسة — ها هى الليبرالية،
وقبل انصرام العقد الأخير من القرن العشرين،
أنت تحمل نبوءتها بالجنة الموعودة على الأرض !!

يتناول هذا بالكتاب بالتحليل والنقد جوهر
هذه النبوءة الكامنة فى مفهوم الحرية بوصفها
قيمة إنسانية تتجاوز ما عداها من القيم الأخرى
(الرؤية الفلسفية) وأيضاً ممارستها فى ظل القانون
(فلسفة قانون الحرية) وأخيراً مضمونها
الإجتماعى فى سياقه الأخلاقى — السياسى، أو
الحرية مفهوم سلبى للعدالة. ومن الجائز القول أن
الصياغة الليبرالية المعاصرة للحرية فى أعظم
حالاتها إخلاصاً وتفاؤلاً بالتحقق الليبرالى، تعنى
هذا الاسم:

فريدريك هايك — المفكر السياسى،
الفيلسوف الإجتماعى، العالم الإقتصادى (جائزة
نوبل ١٩٧٤).

